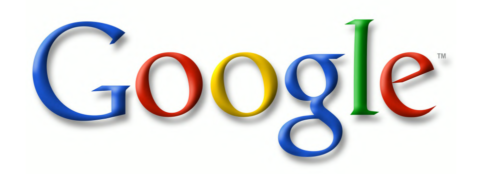








Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk, geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Fünfter Band.

Freiburg,

Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.

(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1841.

I.

Abhandlungen

1.

Katholicismus.

Ich habe für das von den Herren Hofräthen v. Rotteck und Welcker herausgegebene Staatslexicon den Artikel „Katholicismus" verfaßt. Ueber diesen Artikel läßt sich in dem badischen Kirchen- und Schulblatt Nr. 40 Jahrgang 1840 S. 245 ein Anonymus unter der Aufschrift: „Der Katholicismus in seiner Selbsttäuschung" wörtlich also vernehmen:

„Die größte Kunst der täuschenden Dialektik besteht darin, dasselbe Wort in verschiedenem Sinn zu gebrauchen und doch geschickt gleich zu setzen. So ist der sonst gutgeschriebene Artikel Katholicismus von Domkapitular Hirscher in dem Staatslexicon von Rotteck und Welcker (Bd. IX. 1840) verfaßt. Bald ist ihm Katholicismus gleichbedeutend mit Christenthum, bald mit dem christlichen Kirchenthum überhaupt, und bald mit der concreten katholischen Kirche. Wenn die letzte nicht ganz befriedigt, so flüchtet der gewandte Domherr sogleich zu den beiden andern verwandten Begriffen, die bei jedermann Anerkennung finden, und mischt sie sodann untereinander — ein Trug, der schon viele Köpfe verwirrt hat. Er läßt uns gemüthlich wie in einer camera obscura einen Katholicismus schauen, der alle christlichen Kirchen umfaßt,

alle Nationen umschlingt, außer welchem man lediglich dem Princip des Privaturtheils folgt. Wer sollte da nicht so billig sein, von den Mängeln der römisch-katholischen Krrche abzusehen, wer nicht Katholik werden, wenn nur erst bewiesen wäre, daß jene verglichen mit der heil. Schrift und der apostolischen Kirche nicht vor allen andern dem Princip des Privaturtheils gefolgt ist? Würde sie sich doch bescheiden, sich für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche zu halten ohne sich mit dieser zu identifiziren, so wäre sie viel christlicher und ehrwürdiger. Hirscher aber und Tausende mit ihm stehen auf dem Standpunkt der Chinesen, die sich allein für das himmlische Reich halten und sich nur wundern, daß die Sonne auch außerhalb desselben scheint und daß die Europäer wie Menschen aussehen. Auf diesem Standpunkt der Lüge theilt man aber auch das Loos der Chinesen, ist für Verbesserungen unzugänglich und beredet sich dabei, dem Princip des Privaturtheils nicht folgen zu wollen. Aber haben die Kirchenhäupter nicht auch ihr Privaturtheil, dem sie folgen? Woraus schöpfen sie die Gewißheit, daß sie wahrhaft katholiciren, wenn sie nach Art hoher Monarchen die Stimme der Kirchengenossen nichts gelten lassen und keine Synoden wollen? die Unwahrheit ist immer auch inkonsequent.

Je länger man diese Richtung verfolgt und in schwindelnder Höhe selbsteigener Machtvollkommenheit sich von der Beistimmung der Kirche lossagt, desto mehr wird sich die sogenannte kathol. Kirche von der wirklichen Katholicität entfernen. Hat doch in demselben Staatslexicon ein aufgeklärter Katholik in dem Artikel „Kirchenverfassung, katholische“ unwidersprechlich nachgewiesen, wie unendlich Vieles dem Privaturtheil in der katholischen Kirche seinen Ursprung verdankt, indem die Erhebung der Bischöfe über die Presbyter als aus göttlichem Rechte, der Primat eines Bischofs nach der Weise einer weltlichen Herrschergewalt und die Oberherrschaft gerade der römischen Kirche gegen die heil. Schrift und Tradition sei. Hieraus folgt aber schon, daß der aus dieser Verfassung hervorgegangene Katholicis-

mus so glänzend ihn Phantasie und Begriffsverwirrung malen mögen, keineswegs der feine, unveränderliche, apostolische sei, sondern der ernstlichsten Sichtung und Besserung bedürfe, um so dringender, je hartnäckiger und argwöhnischer dieser Ruf der Edelsten und Besten von jeher abgewiesen worden ist. Es giebt zweierlei Regierungsweisen, die eine durch Zwang und Furcht und die andere durch Ueberzeugung und unter freiwilliger Beistimmung. In einem wohlgeordneten Staate können beide gemischt sein: in der christlichen Kirche aber ist die erste gegen die ausdrückliche Willensbestimmung ihres göttlichen Stifters. Wenn diese aber dennoch in der römisch-katholischen Kirche seit vielen Jahrhunderten Platz gegriffen, wenn man sich um die Beistimmung der unterworfenen und durch Eide eingefangenen Kirche unter dem Vorgeben eines verwerflichen Demokratismus nichts gekümmert hat noch kümmert, sondern als erster Glaubensartikel zur Seligkeit Gehorsam unter das Joch der Hierarchie zu gelten pflegt, so darf man zum voraus an dem katholischen Charakter dieser Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustande bedenklich zweifeln, geschweige daß man ihr den Anspruch ausschließlicher Katholicität, womit sie sich brüstet, zugeben könnte. Die demüthige Leitung der Kirche im Sinne der heil. Gemeinde selbst ist so wesentlich und unerläßlich, daß im entgegengesetzten Falle sogar die Mission der Kirchenvorsteher zweifelhaft und des göttlichen Rechtes verlustig wird; gleich wie der Herr den heil. Petrus bald Satan schilt, bald ihm unter der Bedingung anhänglicher Liebe und treuer Nachfolge Aufträge ertheilt.

Gleiche Erstarrung drohte dem Protestantismus in Folge der Konsistorialverfassung, welche die Gemeinde des kirchlichen Bewußtseins und der Mitwirkung in dem Werke des Herrn völlig entäußerte, und ein befehlendes landesherrliches Kirchenregiment an die Stelle des Pabstes setzte. Aber auch diese Kirche fängt an aus dem Schlafe erwachend, die Rechte der Landesherren zu prüfen, und der reformirten Kiche freundlich zugewendet, das ihr nicht ausschließlich angehörige Presbyte-

rial- und Synodalelement in sich aufzunehmen. Sie steht zwar noch in den ersten Anfängen, ist im Erkennen begriffen und in der Sehnsucht nach Besserung. Denselben Weg schlage die katholische Kirche ein: sie suche ihren Ruhm nicht in ihrem dünkelhaften Namen, gleichwie die Juden in Abraham, lasse sich also nicht durch Hirscher'sche Artikel von dem Katholicismus irre führen, sondern komme vor allen Dingen zur Erkenntniß, daß sie wie die andern auch eine Partikularkirche und großer Besserung bedürftig sei. Eine solche aber kann durch das Institut der Synoden allein nicht erzielt werden, sie verlangt ihre Begründung von unten auf durch die Organisation der **Gemeinden**, welche in katholischen Kirchensachen stumm, todt und rechtlos sind. Der niedere Klerus hat in seiner Abhängigkeit nach oben nicht einmal ein Recht zu Synoden, wenn dieses nicht zuletzt in den Rechten der Gemeinde wurzelt. Letztere sollten daher vorerst anerkannt und ausgebildet werden; so wäre der Kampf der kirchlichen Partheien nicht ein Gelüsten der Herrschsucht gegen die Herrscher, sondern ein uneigennütziges Streben, dem der endliche Sieg nicht fehlen kann."

Den Lesern des badischen Kirchenblattes ist also, laut Vorstehendem, berichtet, daß ich das Wort „Katholicismus" bald gleichbedeutend mit Christenthum, bald mit dem christlichen Kirchthum überhaupt, bald mit der concreten katholischen Kirche gebraucht, und dadurch dialektischen Trug geübt habe. Ich stehe, wird gesagt, auf dem Standpunkt der Chinesen, welche nur sich das Licht vindiciren, auf einem Standpunkt der Lüge, auf welchem man für Verbesserungen unzugänglich sei. Je länger man sich in der katholischen Kirche nicht dem Privaturtheil gefolgt zu sein und zu folgen überrede, desto mehr werde man sich von der eigentlichen Katholicität entfernen rc. Mit alle dem aber werden die Leser doch nicht eigentlich inne, was ich denn gesagt habe, und unmöglich können sie darüber, mit welchem Recht ich von dem Anonymus angeschuldigt werde,

ein Urtheil fällen. Da mir nun daran liegt, daß die Leser mit eigenen Augen sehen können, das Staatslexicon aber, welches den angefochtenen Artikel enthält, in den Händen der Wenigsten sein möchte, so glaube ich nicht unrecht zu thun, wenn ich den fraglichen Artikel hier abdrucken lasse. Ich werde denselben am End mit einigen den Anonymus betreffenden Bemerkungen begleiten. Er lautet, wie folgt:

„**Katholicismus.** — Wir müssen, um den Begriff desselben richtig zu fassen von dem Wesen und Geist des Christenthums ausgehen.

Das Christenthum ist in die Welt eingetreten, nicht blos als eine neue *Lehre*, sondern als eine neuschaffende, die *Menschen umgestaltende Kraft* — als *Geist der Liebe von oben*.

Das Christenthum löste die Selbstsucht, welche bis dahin die Menschen trennte, riß die Scheidewand nieder, die zwischen Völkern und Völkern stand, und erweiterte die Herzen zu jenem Universalismus, in welchem nicht mehr die *Volksschaft* gilt, sondern die *Menschheit*, und Alle Kinder sind Eines Vaters, und Brüder untereinander.

Das Christenthum, als geistige Lebens-Kraft in der Welt, als Herzen neuschaffender Liebe-Geist in der Welt, mußte, indem es *von innen heraus* wirkend die Geister verbrüderte und einigte, auch eine *äußere* Lebensgemeinschaft erzeugen. Was nämlich im innern Menschen lebt, will sich nach Außen darstellen, und die innere Gemeinschaft in Liebe ist unbefriedigt, so lange sie sich nicht in eine äußere Lebens-Gemeinschaft ausgestaltet, und in dieser verkörpert hat. Der Mensch ist *Seele* und *Leib*.

Hätte darum der Gründer des Christenthums auch keine alle seine Bekenner verbrüdernde *äußere Gemeinschaft und Einheit* mit ausdrücklichen Worten angeordnet, so hätte Er *solche* um so unbestreitbarer *factisch gestiftet*, indem Er den Geist der Liebe als eine weltumgestaltende *allverbrüdernde Kraft* vom *Vater* herab sendete.

In und mit diesem Geiste war wesentlich die äußere und sichtbare Einheit und Gemeinschaft Aller Derjenigen gesetzt, welche diesen Geist in sich empfiengen, und ihm gehorchten.

Es bedurfte hierzu keines Befehles: wie sich denn auch solche Einheit und Gemeinschaft nicht von Außenher befehlen läßt, sondern frei und freudig kommen muß von innen.

Indeß, eben weil der Gründer des Christenthums mit dem Geist der Liebe, den Er gab, factisch auch die äußere Vereinigung und Gemeinschaft der von diesem Geiste Getriebenen stiftete, so mußte Ihm diese Vereinigung und Gemeinschaft als die wesentliche Frucht seiner Pflanzung von Anfang an vorschweben, und wir müssen schon jetzt Anordnungen von Ihm erwarten für die Zukunft, die eine von dem Geist der Liebe geschaffene sichtbare Gemeinde seiner Bekenner in der Welt vermittelten.

In der That machte er solche Anordnungen. Dahin gehört zum Beispiel der Auftrag, der ganzen Welt das Evangelium zu predigen, und Alle, die an Ihn glauben würden, auf den Vater, Sohn und heiligen Geist zu taufen. Es ist diese Taufe ein Aussonderungsact seiner Bekenner von der Welt, und eine Einweihung derselben in den Kreis seiner Angehörigen. Dahin gehört desgleichen die Stiftung des heiligen Abendmahls. Es ist dieses Mahl die fürdauernde sichtbare Darstellung der Gemeinschaft Aller mit Ihm, und mit den Mitgläubigen. Bei diesem Mahle sollte der allvereinende Geist der Liebe Alle, die mit diesem Geiste getauft worden, als Brüder versammeln, und sie bis zu seiner Wiederkunft für und für als Vereinte — als Glieder Eines Leibes, darstellen. Ein Geist, Ein Brod, Ein Leib. Dahin ferner gehört die Einsetzung des Apostolates, d. i. die Aussendung der heiligen Apostel und Jünger mit dem Auftrage und der Vollmacht, Gläubige um sich zu sammeln, und unter diesen ein geistliches Vorsteheramt (lehrend, leitend, weisend rc.) auszuüben. Dahin endlich ge-

hört eine gewisse organische Einrichtung unter diesen Vorstehern selbst, die Auswahl nämlich von Zwölfen aus der Zahl der übrigen Jünger, die Ueberordnung dieser Zwölfe über die Andern, und unter diesen Zwölfen selbst die Obenanstellung eines Einzigen, daß in diesem die Gesammtheit selbst seiner Jünger und Apostel *einen* Einheits- und Mittelpunkt hätte, durch den sie zu einem Ganzen organisch verbunden wäre. Diese Einrichtung, das heißt diese organische Gliederung und Einigung der Hirten unter einander zog weiter von selbst die Einheit und Gemeinschaft auch derjenigen nach sich, welche sich um sie als um ihre Lehrer, Hirten und Führer sammeln würden.

Wir haben gesagt: das Christenthum und der Geist der Liebe in ihm, indem er Alle, die ihn empfiengen, innerlich einigte, mußte sie unfehlbar auch zur äußeren Gemeinschaft verbinden; und es waren hiefür von dem Herrn zum Voraus in dem Apostolate die Vereinigungs- und Einheits-Punkte gegeben. In der That nun vereinten sich an *demselben* Tag, an welchem das Apostolat seine Predigt eröffnete und der heilige Geist der Liebe über die, welche der apostolischen Predigt glaubten, ausgegossen ward, an drei Tausende zur Gemeinschaft; in ihrer Mitte als Sammel- und Einheits-Punkte die Apostel und Jünger. „Sie waren wie die Schrift sagt, Alle Ein Herz und Eine Seele.“ Und wie sie Ein Herz und Eine Seele waren, so auch äußerlich zu Einem Leibe verbunden. „Alle Gläubigen heißt es von ihnen, hielten sich zusammen, treu beharrten sie in der Lehre der Apostel, in gesellschaftlicher Vereinigung, im Brechen des Brodes (in der Feier des heiligen Abendmahles), und im Gebete. Sie hatten Alles unter sich gemein, Hab und Gut verkauften sie, und theilten es unter Alle: Jedem nach seinem Bedürfniß. Täglich fanden sie sich einmüthig zusammen im Tempel, brachen das Brod auch zu Hause, und hielten ihre Mahlzeiten in Heiterkeit und Einfalt des Herzens.“

So ist die erste christliche Gemeinde in der Welt da — hervorgegangen aus dem Zusammenwirken des heiligen Geistes und des Apostolates.

Aber der Geist Gottes ist ein ewig bleibender, und das Apostolat gestiftet zum Ausgehen in alle Welt. Geist und Apostolat werden also in der Welt protensiv und extensiv fortwirken, und die erste christliche Gemeinde zu einer Kirche erweitern durch alle Zeiten hinab, und über alle Länder der Erde dahin.

Indeß werden der Geist und das Apostolat dieses thun unter Vermittlung von Gegensätzen, als welche überhaupt zu aller Entwicklung erforderlich sind.

In der That denn blieben auch diese Gegensätze nicht aus. Es stellten sich der jungen Gemeinde von Außen das Judenthum und Heidenthum entgegen; aber auch im Innern derselben erhoben sich Zweifel, Neuerungen, Aergernisse, u. s. w. Was geschah?

Die hartnäckige Wiedersetzlichkeit der Juden gegen die Gläubigen trieb diese, sich zu dem, was sie waren, d. i. zu einer selbstständigen, hoch über dem Judenthum stehenden Gemeinde förmlich zu constituiren. So lehrte Paulus längere Zeit hindurch zu Ephesus in der Synagoge. „Als aber einige Hartnäckige nicht glaubten, und vor dem Volke, (so erzählt die Apostelgeschichte) den Lehrweg des Herrn lästerten, trennte sich Paulus von diesen, sonderte die Jünger ab, und hielt sofort seine Versammlungen in dem Hause eines gewissen Tyrannus.“

Die Verfolgungen der Heiden, welche späterhin wider die Gläubigen ausbrachen, verstärkten den Glauben und die Liebe, und damit die innere Lebenskraft der Gemeinden. Aber noch mehr: Sie trieben die Gläubigen zu einem allgemeinen innigen Zusammenhalten, und brachten sie zum lebendigen durchgreifenden Bewußtsein wie ihrer Einheit unter sich, so ihres Gegensatzes gegen das Heidenthum.

Die Eifersucht der Juden gegen den Mitantheil auch der

Heiden an Christus führte zu der Idee einer Vereinigung alles bis dahin Getrennten in Christus, zur Idee der Versöhnung der bisherigen Gegensätze in der Welt, und zur Idee einer ohne Unterschied alle Völker umschließenden Gemeinschaft. Man sehe z. B. Eph. II, 14 und fg.

Die verschiedenen unter den Gläubigen ausgetheilten Wundergaben des heiligen Geistes, von denen der Eine diese, der Andere jene erhalten hatte, erregten in Vielen ein neidisches Verlangen nach solchen, die ihnen versagt waren. Diesem neidischen Begehren gegenüber machte sich durch den Mund des heiligen Paulus die große Idee geltend, daß die Kirche ein Leib sei, bestehend aus vielen Gliedern, deren jedes zum Besten des Ganzen wie seine eigenthümlichen Gaben, so seine besonderen Verrichtungen habe. Hierdurch wurde sofort die Kirche Christi zu einer großen alle Gaben und Kräfte der Welt umfangenden, und jede derselben an ihrem Ort zur Ausführung des Einen der Menschheit aufgegebenen Werkes einordnenden Gemeinschaft.

Christus ist nur Einer, seine Lehre nur Eine, sein Heilsweg nur Einer. Alle sonach, so viele deren an Christus glaubten, waren vereinigt um Einen Herrn, in Einem Glauben, und Einem Lehrworte. Aber von Neuerern und Irrlehrern kam es, daß diese Lehr- und Glaubenseinheit von Allen recht ausdrücklich festgehalten wurde, und daß das, was Lehre Christi, und Einheit des Gemeinglaubens sei, Allen recht bestimmt zum Bewußtsein kam. Wenn nämlich an irgend einem Orte ein Mann mit ungewohnter Lehre in einer christlichen Gemeinde auftrat, so ward alsogleich gefragt: Verträgt sich diese Lehre mit dem von Christus durch seine heiligen Apostel und ihre Nachfolger auf uns gebrachten Glauben? Im Zweifel folgte Erkundigung bei den von Aposteln gestifteten Kirchen. Hier ja mußte man vorzugsweise wissen, was die Lehre der Apostel gewesen. Oder

man fragte: was ist dießfalls gemeinsame Lehre unter allen Kirchen aller Orte. Denn, was sich bei den Kirchen der verschiedentsten Länder übereinstimmend vorfand, mußte wohl apostolisch und christlich sein. Auch kam es, wenn ein Irrlehrer Anhang fand, wenn er es zweifelhaft zu machen wußte, ob sein Lehrweg nicht mit dem apostolischen übereinstimmend sei, und wenn er troß sich erhebenden Widerspruchs, auf seinen Irrwegen beharrte, daß sämmtliche Bischöfe einer Provinz, oder auch der ganzen Christenheit zu gemeinschaftlicher Berathung zusammentraten. (Provinzial- und General-Concilien.) Die Bischöfe nämlich, als Nachfolger der Apostel (die ersten Bischöfe unmittelbare Schüler der Apostel, die folgenden Schüler von Apostel-Schülern) waren die Depositäre des ursprünglichen, d. i. apostolischen Lehrwortes. Sie also mußten wissen, was dießfalls die althergebrachte, in ihren Kirchen bestandene Lehre sei, und hatten in der Streitsache zu entscheiden. Gesezt sogar, daß vielleicht über irgend einen speciellen Fragepunkt eine ausdrückliche apostolische Lehre und Ueberlieferung nicht vorlag, so fehlte es doch gewiß nicht an apostolischer Ueberlieferung jener Grundwahrheiten, welche die Principien hergaben zur Entscheidung der in Anregung gekommenen Fragen. Auch da waren es die versammelten Bischöfe, denen es zustand, die richtige Anwendung dieser Principien auf den vorliegenden Fall zu machen. Aber hiezu kam, daß es ein bei Allen ausgemachter und auf die Verheißung des Herrn gegründeter Glaube war, der unsichtbare Schützer und Leiter des Werkes Christi in der Welt, der heilige Geist werde nicht in irgend einer wesentlichen Lehrfrage die Gesammtheit der Hirten und Gläubigen in Irrthum gerathen, und darin, und insoweit das Werk und die Wahrheit Christi (seinem Amte entgegen) untergehen lassen. Er werde vielmehr als der bei den Gläubigen bleibende Geist der Wahrheit die versammelten Kirchenhirten zu einer der Wahrheit entsprechenden Ent-

scheidung leiten. In dem gedachten Glauben denn sah man vertrauungsvoll auf die versammelten Bischöfe, und war dessen gewiß, daß ihre Entscheidung nicht dem apostolischen Lehrweg widerstreiten könne.

So kam, wie gesagt, an dem Gegensatze der Neuerer und Irrlehrer der Innbegriff der apostolischen Lehre, und der Inhalt des sich stets gleichförmig fortpflanzenden Gemeinglaubens sämmtlichen Gläubigen zum bestimmten Bewußtsein; auch wurde an diesem Gegensatze die ursprüngliche Einheit des Lehrbegriffs unter den Kirchen aller Länder recht ausdrücklich und feierlich für und für festgehalten. Aber es trat zugleich die Subjectivität der Gläubigen in Sachen der Lehre vor der Objectivität des Einen und Allgemeinen von Anbeginn her in der Gesammtkirche vorhandenen Glaubens zurück. Was christlich sei, mußte nicht erst von jedem Einzelnen erforscht und ermittelt werden: es war faktisch vorhanden von Anfang und fortwährend in dem Glauben, und Leben der Gesammtheit. Und wie diese oder jene Frage entschieden werden müsse, das fragte der Einzelne nicht sich selbst, sondern die Gesammtheit, überzeugt, daß die Gesammtheit nie des Heilsweges verlustig gehen könne, und es vorziehend, mit den Millionen (wenn es möglich wäre) zu irren, als sich in vermessenem Selbstvertrauen ihnen gegenüber: ja über sie zu stellen.

Hiermit stand unter den Gläubigen das Geständniß der eigenen Trüglichkeit, und im Gegensatze von dieser der Glaube an die in der Gesammtheit vorhandene, und der Gesammtheit unverlierbare Christuswahrheit fest. An diesen Glauben knüpfte sich von selbst der freudige Anschluß an die Gesammtlehre, und die herzliche Unterwerfung unter den Glauben und die Lehrentscheidung der Gesammtkirche.

Hiermit ferner stand unter den Gläubigen der Satz fest, daß nur in dem Einen apostolischen Glauben, wie dieser in

der Gesammtheit der Kirchen von Anfang an gelebt und sich fortgeerbt habe, die Wahrheit und der Heilsweg sei, dagegen im Abfall von diesem allgemeinen Glauben der Gesammtkirche, Abfall sei von der Wahrheit und dem christlichen Heilswege. Möchten sich bei den Abtrünnigen immerhin christliche Wahrheiten finden, so doch nicht die Wahrheit. Im Gegentheil war jeder Abfall von der Objectivität des Gemeinglaubens eine Geltendmachung des Princips der Subjectivitäten, und damit eine Auflösung der Einen in die Welt hingestellten Christus-Wahrheit in so viele Ansichten und Meinungen, als Individualitäten. Daher der Satz: außer der Kirche, d. i. im Princip der Subjektivität, kein Heil für die Menschheit. —

Es versteht sich weiter von selbst, daß die Kirche im Bewußtsein, die von Christus gesetzte Bewahrerin der Wahrheit zu sein, Jeden als ausgeschieden von ihr betrachtete, und von sich ausschied, welcher sich von dem Einen allgemeinen Glauben trennte, und der stets bestandenen, und von Allen gemeinheitlich anerkannten Lehre seine Privatlehre entgegensetzte. Schon die Apostel hatten ausdrücklich die Einheit der Lehre festzuhalten, und von Irrlehrern zurückzutreten befohlen. Röm. 16, 17. 18. — 2. Joh. 3, 9—11.

Doch sollte die Glauenseinheit ausschließend für die von den Aposteln verkündete, und von Anfang an in allen Gemeinden vorhandene und bewahrte Lehre gefordert werden. Was außerhalb dieses Kreises lag, sollte der freien Ansicht eines Jeden überlassen sein. Auch selbst in dem, was Gemeinglaube war, konnte und wollte die Individualität der Gläubigen, d. i. die eigenthümliche Anschauungsweise eines Jeden nicht unterdrückt werden. Wohl war das Lehrwort und Glaubensbekenntniß Allen gemeinsam; aber wie mannichfach modifizirt dabei die innere Auffassung, Verarbeitung rc. des gemeinsamen Wortes! —

Nun noch die Frage: Wie verhielt sich das geschriebene Wort der heiligen Apostel und Evangelisten zu der aller Orten gehaltenen, und von sämmtlichen Kirchen angenommenen und bewahrten Predigt derselben? Die mündliche Predigt und die Belehrung der Hirten und ihrer Gemeinden durch diese war das frühere. Die Verkörperung der Predigt im geschriebenen Worte war das spätere. Allerdings also hatte man in letzterem (in dem geschriebenen Worte) wenn man die heiligen Apostel auch nicht mündlich hören konnte, ihre Lehre schriftlich, und dieses schriftliche Wort war und blieb normgebend in den Kirchen für und für. Aber dieses schriftliche Wort hob das mündlich gesprochene nicht auf. Im Gegentheil: ob ein geschriebener Aufsatz wirklich apostolisches Wort sei, mußte sich bewähren an seiner Uebereinstimmung mit dem in den Kirchen bewahrten mündlichen Worte. Eine den Aposteln unterschobene Schrift ward als solche erkannt an der in ihr enthaltenen Abweichung von dem mündlich empfangenen, und im Gemeinglauben bewahrten apostolischen Worte. So wurde die lebendig fortgepflanzte Lehre und das Episkopat (als deren Bewahrer) der Richter über die Aechtheit der apostolischen Schriften. Aehnliches galt in Bezug auf Unverfälschtheit derselben. Doch nicht genug: das geschriebene Wort war todt und verschiedener Auslegungen fähig. Da mußten denn wohl diejenigen, die die heiligen Apostel selbst gehört und den christlichen Lehrbegriff von ihnen empfangen hatten, was Sinn der apostolichen Worte sei, wissen. So lag es in der Natur der Sache, daß der lebendig in der Kirche fortgeerbte Gemeinglaube und die Vertreter desselben — die Lehrer der Kirche, als der authentische Ausleger der apostolischen Schriften anerkannt werden mußten. Dieses nm so mehr, als (wie schon oben bemerkt wurde) der Glaube fest stand, der heilige Geist, (ausdrücklich gesendet, um die Lehrer in alle Wahrheit einzuführen) werde die Gesammtheit der Lehrer im Geschäft der Ausdeutung der apostolischen Worte leiten, und

in dieser Ausdeutung nie einen Abfall von dem Sinn und Lehrweg Christi gestatten. Endlich, da es bei der mehr und weniger blos gelegenheitlichen Abfassung der apostolischen Schriften leicht geschehen mochte, daß einzelne Lehrpunkte in denselben gar nicht vorkamen, oder doch nur ganz obenhin, und wie zufällig berührt wurden, war es der in der Gesammtheit der Kirche fortlebende vollständige Lehrbegriff, welcher ergänzend zu dem schriftlichen Worte der Apostel hinzutreten mußte. (Vergleichen, was die heilige Schrift z. B. vom heiligen Abendmahl enthält.) Ueberhaupt sollte und wollte das schriftliche Wort der Apostel nicht etwa an die Stelle der lebendigen Predigt treten, vielmehr fort und fort durch diese aus seiner Verfestigung in Fluß und Leben umgesezt werden.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich uns nun der richtige Begriff von Katholicismus. Fassen wir fürs Erste die Kräfte ins Aug, aus denen er entsprossen ist, und fürdauernd hervorgeht, so ist er

das von Christus eingesezte Apostolat, ausgegangen und ewighin ausgehend in alle Welt, umringt von Millionen Gläubiger — Alle hinzugeführt durch den in sie ausgegossene Einen Geist der Wahrheit und Liebe — wie innerlich in Glauben und Liebe Eins, so äußerlich verbunden zu einer großen Alle umschließenden Gemeinschaft. — Sehen wir auf das Verhältniß in welchem der Katholicismus zu dem Werke Christi steht, so ist er

die durch alle Zeiten sich herabziehende Ausführung dieses Werkes, nämlich: das Eine Wort Christi sich darstellend in dem Einen Glauben Aller, und der Eine Geist Christi sich änstellend in der Einen Liebe und sichtbaren Verbrüderung Aller. — Richten wir unsern Blick auf das Werk Christi im Gegensatze gegen den Mosaismus, und überhaupt gegen die vorchristlichen Religionen, und betrachten wir den Katholicismus als Ausführung des Werkes Christi in der Welt insbesondere auch in diesem Gegensatze, so ist er

die über den Partikularismus des Volksthums erhobene aus allen Zonen und Zungen in Einem Glauben und Einer Liebe und Hoffnung vereinte Menschheit. Man kann auch sagen: er ist der Universalismus der Menschheit in der Gestalt einer allgemeinen Kirche zum Selbstbewußtsein gekommen, und in die Welt eingeführt. — Fassen wir ihn im Gegensatze gegen den menschlichen immer mehr und weniger für sich und isolirt schaffenden, nie die Idee einer organisch sich einenden Thätigkeit begreifenden Egoismus, so ist er

die organische Vertheilung, und das harmonische Zusammenwirken der verschiedensten Gaben und Kräfte zur Ausführung der Einen, der Menschheit gestellten Gesammtaufgabe. — Schauen wir auf die Organisation, durch welche eben die Allgemeinheit und Einheit aller Gläubigen vermittelt wird, so ist er

jene Einrichtung, nach welcher aller Orten von Christus eingesezte Lehrer Gnadenspender und Leiter stehen; um sie als Mittelpunkte Hörer Gnadenbedürftige und Leitsame; nach welcher diese Lehrer, diese Spender der christlichen Heilsmittel, und Leiter sammt ihren Angehörigen versammelt sind, (als um höhere Einheitspunkte) um Oberhirten oder Bischöfe; und nach welcher endlich die Gesammtheit der Bischöfe sammt ihren Hirten und Gläubigen zu einem einzigen Körper organisch verbunden ist, in einem obersten Bischofe — dem Nachfolger des von Christus gesezten Hauptes der Apostel, des heiligen Petrus. Dem Katholiken erscheint daher der Gedanke an eine Ablösung von dem kirchlichen Einheitspunkte, und an eine Zerspaltung in Nationalkirchen als ein Abfall von dem eigenthümlichen Wesen des Katholicismus, welches ja eben Einheit und Allgemeinheit ist. Noch mehr: jener Gedanke erscheint ihm als Rückschritt oder Rückfall — als Rückfall nämlich von dem Universalismus des Christenthums zum Partikularismus der vorchristlichen Zeit. Es würde nämlich bei einer Zerspaltung in

Nationalkirchen auf's Neue, die Religion nicht das große, Gott und Menschheit vereinigende Band, sondern ein Landes-Institut sein. — Uebrigens ist die in dem Katholicismus liegende eben gedachte durchgehende Unterordnung und Einigung wesentlich eine organische, daher nicht die selbstthätige Kraft und Wirksamkeit der einzelnen Glieder an ihrem Orte aufhebend oder hemmend, sondern nur hindernd, daß solche nicht etwa der allgemeinen Einheit des Glaubens und Lebens Zuwiderlaufendes schaffe. — Fassen wir den dem Katholicismus eigenthümlichen Lehr- und Lern-Weg ins Aug, so ist er

der apostolische Lehrbegriff in ununterbrochener, von dem heiligen Geiste geschützter Vererbung. Es ist nach ihm christlich, was katholisch ist, d. h. was von den Aposteln an zu allen Zeiten und in allen Kirchen einstimmig als Wort, als Stiftung und Anordnung Christi gegolten hat. Selbst die heilige Schrift ist nach ihm die heilige, weil als solche zu allen Zeiten und in allen Kirchen anerkannt und überliefert. Der Katholicismus ist der ausgemachte, der fertige, der stets bestandene, nicht erst auszumittelnde christliche Lehrbegriff; der Anschluß aller Einzelnen an diesen; und die Unterwerfung des Privaturtheils unter den vom Geiste Gottes behüteten Gemeinglauben. —

Ist also, kann man fragen, im Katholicismus überall kein Fortschreiten, sondern geistige Erstarrung? Je nachdem man es nimmt. Es ist nur Eines Wahrheit. Das Wahre ist das Wahre, und ewig das Gleiche. Wenn der Katholicismus daher die Vererbung des Wortes Christi, d. h. des Wortes der Wahrheit ist, so kann er von Jahrhundert zu Jahrhundert nur immer der Eine und Gleiche bleiben. Er kann nicht zu etwas Anderem werden, und es wäre ein schlechter Ruhm und Vorzug, wenn er das könnte. Diesen Ruhm und Vorzug hat allein die Meinung und der Irrthum. Dagegen ist die Eine Wahrheit, es ist das Wort und

Werk Christi einer Auswickelung fähig, einer geistigen Verarbeitung, und zeitgemäßen Anwendung. (Man vergleiche die Schriften der heiligen Väter und Lehrer der Kirche.) Sofern nun der Katholicismus das Wort und Werk Christi ist in seiner immerwährenden kirchlichen Verwirklichung, ist derselbe auch einer fortschreitenden Entwicklung und Verbindung mit Welt und Zeit fähig. Aber was der Einzelne an dem Einen unwandelbaren Lehrbegriffe heraus-gefunden und ausgewickelt, oder auf seine Zeit angewendet hat, unterwirft er, ob dasselbe wirklich gesunde Lehr- und Lebensentwickelung sei, bescheiden dem Urtheil der Gesammtheit. Außerdem ist der Katholicismus, wie das Christenthum, perfektibel hinsichtlich des Grades von Klarheit, Tiefe und Lebendigkeit, womit die Eine christliche Wahrheit von Jedem seiner Angehörigen (oder auch von einem ganzen Zeitalter) aufgenommen und gelebt wird. Und hier ist es, wo es von Perfektibilität zu reden vorzugsweise der Mühe lohnt. Daß wir für unsere Person in Lehre und Leben des Christenthum's stets umfassender tiefer und lebendiger eindringen, das ist der Fortschritt, an welchem uns vornehmlich gelegen sein muß. Ueber dem Arbeiten hieran wird uns schwerlich Zeit zu der Klage bleiben, es gebe nichts mehr zu thun, denn der Lehrbegriff sei abgeschlossen. — Fassen wir den Katholicismus auch ins Auge im Verhältnisse zu denen, welche dem Princip des Privaturtheils folgen, so ist er

(übrigens lediglich geistiger Kampfmittel sich bedienender) Gegensatz gegen dieses Princip und Verwerfung desselben. — Alle Trennung von der Einheit und Allgemeinschaft kommt in seinen Augen vom Bösen, und führt zum Bösen. — Indem er aber das Princip der Trennung und Getrenntheit als solches verwirft, weiß er sehr gut, daß nicht jede materielle und äußere Getrenntheit auch eine formale und innere ist, daß es im Gegentheil viele Getrennte gibt, die es wohl dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste nach sind. Während er also die Trennung als solche und als Prin-

cip unbedingt verwirft, verurtheilt er dieselbe in der Person des Getrennten nur dann, wenn und soweit dieser nicht blos ein materiell, sondern ein geistig oder formell Getrennter, d. h. ein der erkannten Wahrheit böslich Widerstrebender (ein Häretiker) ist. — Betrachten wir den Katholicismus auch im Verhältniß zu der Flutt der menschlichen Forschungen auf dem Gebiete des Christenthums, und in Mitte der zahllosen sich gegenseitig befehdenden Meinungen, so erscheint er

als der Polarstern, an welchem sich die Schiffer immer wieder orientiren mögen. In der That, wenn es auch nicht Ein Buch der heiligen Schrift mehr giebt, dessen Verfasser und Inhalt unangefochten wäre, und wenn endlich selbst Christus als historische Person in Frage gestellt wird, so ist es wohl einzig noch die katholische Kirche — dieses lebendige, von Anfang an durch die Jahrhunderte herablaufende, festgeschlossene Zeugniß, was die heilige Schrift, was den geschichtlichen Christus, und damit das Christenthum selbst sicher stellt. — Fassen wir den Katholicismus endlich in seiner äusseren geschichtlichen Entwickelung, so ist er

das Christenthum als Sauerteig, gemengt unter drei Scheffel Mehl. Das Mehl ist die Menschheit. Der Katholicismus, d. h. das Apostolat gieng mit dem Wort und der Gnade des Herrn, gekräftigt von dem heiligen Geiste, aus, die Menschheit zu durchsäuern. Natürlich gab der Durchsäuerungs-Prozeß nach der Verschiedenheit des durchsäuerten Stoffes, d. h. nach der Eigenthümlichkeit der Zeiten, Völker, und einzelnen Personen die verschiedensten Erscheinungen; und wenn sich in ihm oft das Christenthum nicht in voller Reinheit darstellte, so trug wohl das Mehl, nicht der Sauerteig daran die Schuld. Man beurtheilt den Erzieher nicht blos nach dem Erfolg, sondern auch nach dem Charakter des Zöglings, und beurtheilt den Erfolg nicht nach dem, was sich heute, sondern nach dem, was sich im Verfolg, und was sich am Ende zeigt. Eine andere Beurtheilung ist

bornirt und ungerecht. Wenn das und dieß, was sich aus dem Geist und Bedürfnisse der Jahrhunderte herausgebildet hat, im Katholicismus noch erhalten wird, ob es sich gleich vielleicht überlebt hat, muß man nicht vergessen, daß einerseits das Urtheil über Abgelebtheit ein schweres ist, andererseits daß das Princip der Erhaltung zum Wesen des Katholicismus gehört.

Vielleicht fragt man, wozu diese ausführliche Erörterung des Begriffs des Katholicismus in einer Encyklopädie der Staatswissenschaften? Die Antwort liegt nahe. Die Staatswissenschaften können nur die Wohlfahrt der Staaten befördern wollen. Nun hängt aber diese Wohlfahrt eng zusammen mit der Achtung, welche einer Confession und ihren Bekennern von Seite der Regierungen und der Mitbürger zu Theil wird. Es ist hier folglich ganz an seinem Orte, den Millionen, welche sich zur katholischen Confession bekennen, durch Darlegung des Wesens dieser Confession, wenn auch nicht die Beistimmung der Andersdenkenden, so doch die Achtung derselben zu vindiciren.

Es sei nur noch gestattet, einen Blick auf den Einfluß zu werfen, den der Katholicismus auf die Menschheit im Großen, dann auf die einzelnen Völker ihre Verfassung und Wohlfahrt ausüben mag. Wir sagen nicht: ausüben muß, indem wir wohl wissen, wie vieles diesen Einfluß, so unläugbar derselbe auch im Wesen des Katholicismus liegt, ganz oder theilweise hindern kann.

Im Katholicismus liegt vor Allem die Idee eines allgemeinen reinen Völkerrechtes, und Völkerwohlwollens. Da er nämlich das Christenthum ist, Gläubige aus allen Nationen sammelnd und sie in Liebe vereinend zu Einer Familie, so steht nicht zu erwarten, daß er in der Entwickelung dieses seines universalen Charakters auf halbem Wege stehen bleibe. Es liegt vielmehr wesentlich in ihm, daß er bald nicht mehr Gläubige aus allen Nationen, sondern daß er die Nationen selbst

sammle, und diese nicht anders betrachte, denn als Individuen neben einander, auf der Basis gegenseitiger Gerechtigkeit und Liebe zu einem großen irdischen Gemeinwesen gehörig. — Allerdings hat das Christenthum zur Zeit den National-Egoismus noch viel zu wenig überwunden. Nichts destoweniger liegt es als geschichtliche Thatsache vor, um wieviel dasselbe namentlich in der Form des Katholicismus, die Völker einander näher gebracht hat.

Wenn es jemals unter den Nationen zu einem Zusammenstehen für ein großes Gut der Menschheit kommen sollte, so wäre solches Zusammenstehen wohl nur durch Vermittlung des Katholicismus denkbar. Erscheinungen wie z. B. die Kreuzzüge, können wohl nicht außer dem Katholicismus vorkommen.

Was das Verhältniß des Katholicismus zu den einzelnen Staaten betrifft, so ist dasselbe in vieler Hinsicht kein anderes, als das der Kirche überhaupt zum Staate. (Siehe darüber den einschlagenden Artikel.) Doch verdient Einiges in diesem Verhältnisse ausdrücklich berührt zu werden.

Der Katholicismus hat, (weil lediglich praktisches — in das Leben eingeführtes Christenthum) nichts mit der Verfassung der Staaten zu schaffen. Er kann seine Aufgabe verfolgen und erreichen unter jeder Regierungsform, die dem Bürger ein rechtliches Dasein sichert. Er fordert nur, und bittet zu Gott um jene äußere Ordnung, die nöthig ist, daß wir (wie der Apostel sagt) ein stilles und ehrbares Leben führen mögen in Gottseligkeit. Doch ist seine Verfassung (weil ihrem Grundcharakter nach kollegialisch) entschieden der Despotie und Bureaukratie nicht förderlich.

Der Katholicismus, da seine Bekenner unter einer, jener der bürgerlichen Staaten ähnlichen Verfassung leben, kann auf die Unterwerfung der Völker unter die bestehende bürgerliche Ordnung nur günstig wirken. Noch mehr: da seine Bekenner das Gemeinurtheil die Gemeinentscheidung und den Gemeinwillen ihrem Privaturtheile überzu-

ordnen gewohnt sind, muß er unfehlbar einen stillen und vertrauensvollen Gehorsam gegen alle Obrigkeit überhaupt befördern.

Wenn die Staaten letzlich auf den Ehen, und ehrenwerthe und feste Staaten auf sittlich edlen und treuen Ehen ruhen, so muß der Katholicismus als wohlthätig für die Staatswohlfahrt betrachtet werden, sofern er durch das Dogma von der Unauflösbarkeit der Ehen das Princip der ewigen Treue und der Wiederaussöhnung der Gatten festhält.

Wenn ferner einer der Hauptzwecke des Staates die Sicherheit des Eigenthumes und der Ehre ist, so kann auch von dieser Seite der Katholicismus nur förderlich auf denselben wirken: sofern nämlich nach katholischen Grundsätzen in der Regel keine Sündenvergebung ist außer in Kraft der Beicht und priesterlichen Lossprechung, und keine Lossprechung außer in Folge geschehener Wiedererstattung — sei es der Ehre oder des Eigenthums.

Der Katholicismus betrachtet sich selbst als eine nicht von den Menschen sondern von Gott gestiftete Anstalt, hat seine Verfassung unmittelbar von seinem Stifter, und spricht freies Leben und freie Bewegung an. Man hat ihm daher zuweilen aufgebürdet, daß er ein Staat sein wolle im Staate. Aber er wäre ein Staat im Staate nur dann, wenn er Interessen und Zwecke hätte, denen des Staates fremd oder gar zuwiderlaufend. Da er aber nichts ist, und sein will und darf, als das Christenthum, ins Leben gesezt, wie kann er ein Staat sein im Staate, und dem Wohl eines Volkes, fremd oder entgegen? — Höchstens mag er mit der Selbstständigkeit, welche er anspricht, Jenen zum Anstoß gereichen, welche der Ansicht sind, es dürfe nichts leben und sich regen, das nicht von ihnen gesezt, und regiert sei. In Wahrheit ist der Katholicismus nicht ein Staat im Staate, sondern die vom Christenthum (mehr oder weniger) durchdrungene Menschheit im Staate.

Uebrigens läßt sich der Katholicismus von jedem Staat, in welchem er lebt, willig beaufsichtigen. Nicht als könnte

er an sich dem Völkerwohl jemal nachtheilig sein, sondern dazu, daß nicht etwa Jemand (seinem Geiste entgegen) angeblich in seinem Namen etwas in selbstischer Anmaßung unternehme, so der bürgerlichen Wohlfahrt zuwider. Wo er dagegen von einem Staate nicht blos beaufsichtigt wird, sondern wie eine Landesanstalt angesehen und behandelt werden will, da klagt er ob solchem Uebergriff, und sieht sich in seinem innersten Leben d. i. in der von Christus empfangenen Selbstständigkeit bedroht. — Auch des Schutzes der betreffenden Regierungen mag er sich gerne erfreuen, und wird solchen überall dankbar anerkennen: wiewohl es ein ungerechtes Mißtrauen gegen seinen Stifter verrathen würde, wenn er nicht glaubte, daß er auch, blos dem Geiste Gottes und sich selbst überlassen, blühen könnte.

Wenn etwa der Katholicismus auf die Wohlfahrt (auch die bürgerliche) irgend eines Volkes nicht so wohlthätig einwirkt, als er seinem Wesen nach sollte, so liegt das nimmermehr in ihm als solchem, sondern (wo nicht in eigenen äußeren Verhältnissen und unglücklichen Einflüssen) darin, daß seine Lehren und Institutionen von seinen eigenen Bekennern vielfach nicht gehörig begriffen, und noch weniger in seinem Geiste ausgeführt sind; daß hier und dort eine Form geblieben, aber der ursprüngliche Geist aus ihr entwichen ist; und daß nicht selten jener Eifer, welcher dem innern An- und Fortbau der christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens zugewendet sein sollte, ängstlich der äußern oft unwesentlichen Form, und der Erhaltung alles und jedes Hergebrachten zugewendet wird. Wenn man daher den Katholicismus und dessen gesegneten Einfluß auf Völker- und Bürgerwohl fördern will, muß man die christliche Wissenschaft pflegen, besonders aber ihn selbst möglichst allgemein zum Selbstverständniß bringen, zugleich die in seiner wesentlichen Organisation gesezten Kräfte und Mittel in Wirksamkeit setzen, jede an ihrem Orte. Was ihm der Durchgang durch die Jahrhunderte, zwar nicht in seinem Wesen, wohl aber in

seinem Beiwerk, Ungehöriges angehängt haben mag, wird sofort (man lasse ihm nur Zeit) durch seine gesunde innere Kraft von selbst ausgestoßen und abgeworfen werden. Man vergesse nicht: Jede nachhaltige Verbesserung auf dem Gebiete der Religion geht langsam, und geschieht wesentlich von innen heraus."

So weit der Artikel im Staatslexicon. — Wenn mir nun der Verfasser der Anschuldigungen im badischen Kirchenblatt vorwirft, daß ich trüglich die Begriffe gemischt habe, so scheint dieser Vorwurf nicht am rechten Orte angebracht zu sein. Der Ort nämlich, wo gewandtes Vertauschen und Vermischen von Begriffen vorkommen mag, sind dialektische Entwickelungen, nicht aber historische Darstellungen. Hätte ich mich daher bei der Feststellung des Begriffs des Katholicismus der dialectischen Methode bedient, so möchte ich mich vielleicht des mir vorgeworfenen Truges schuldig gemacht haben. Allein ich habe *nur* geschichtlich erzählt, wie der Katholicismus zum Selbstbewußtsein gekommen sei, und welches Selbstbewußtsein er von sich habe. Der Anonymus mußte mir also nicht dialectische Begriffsvermischung vorwerfen; das paßt hier nicht: er mußte mir vielmehr Irrthum in meiner Erzählung nachweisen. Fand er etwa, daß sich die katholische Kirche als gleichbedeutend mit Christenthum und christlichem Kirchthum genommen habe, so mochte er ihr die Begriffsmengerei, wenn sie sich dadurch solcher schuldig gemacht hat, nachweisen, nicht aber mich dieser Mengerei beschuldigen. Die Gleichsetzung gedachter Begriffe ist etwas älter, als der Anonymus, und ich.

Aber der Anonymus widerspricht sich sogleich selbst, indem er das, was er mir einige Zeilen früher als trügliche Begriffsmengerei angerechnet hatte, nunmehr als eine der römisch-katholischen Kirche eigenthümliche und anmaßliche Lehre vorstellt, daß sich diese Kirche nämlich, statt sich für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche zu halten, mit dieser identificire.

Fraction, ja jede Fraction als solche zu verdammen? Selbst die protestantische Kirche sieht die katholische nicht für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche an, sondern für diese Kirche selbst, jedoch verunstaltet durch Irrlehren und Mißbräuche, welche sich nach und nach in sie eingeschlichen haben sollen. Und ebenso sieht die protestantische Kirche sich selbst nicht für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche an, sondern für die katholische, aber gereinigt von den dieser anhängenden Verunstaltungen. Die katholische Kirche zu einer Fraction machen, heißt ihre ganze Geschichte nicht kennnen, oder ihr zumuthen, daß sie diese Geschichte und sich selbst vergesse.

3) Der Ungenannte sagt, ich und meine Geistesverwandten stehen mit unserer Ansicht von der katholichen Kirche auf dem Standpunkt der Chinesen, d. h. halten die katholische Kirche für das himmlische Reich, uns wundernd, daß außer demselben die Sonne auch scheinen soll. Aber auf diesem Standpunkt theile man eben auch das Loos der Chinesen, und sei unverbesserlich." Ich kann hierauf nur erwidern, daß ich sehr wohl weiß, daß die von der katholischen Kirche bewahrte und überlieferte Bibel nicht blos in der katholischen Kirche ist, und eben so ihre ältesten kirchlichen Symbole. Damit weiß ich aber auch, daß Licht in der Welt da ist auch außer der katholischen Kirche. Wenn ich dieses aber auch nicht aus der Geschichte wüßte, so hätten es mich meine Lebensverhältnisse gelehrt, welche mich mit vielen akatholischen Personen zusammen geführt haben, an denen das Licht und die Gnade des Evangeliums herrliche Früchte hervorgebracht hatten, und deren Andenken ich stets im Segen bewahren werde. Die Leser meines obigen Artikels werden sich auch erinnern, daß ich etwas, so die von dem Ungenannten gemachte Anschuldigung irgend begründen könnte, nirgend gesagt habe. —

Was aber die Unverbesserlichkeit betrifft, welcher die katholische Kirche bei ihrer von mir hervorgehobenen Selbst-

auffassung verfallen sein soll, so muß doch angenommen werden, daß der Ungenannte kirchengeschichtliche Kenntnisse habe. Nun ist aber tief aus dem Mittelalter herauf in der katholischen Kirche (in der damals keine andere Kirche neben sich kennenden oder anerkennenden katholischen Kirche) ein mächtiges Ringen nach Verbesserung gewesen, und zwar nichts weniger als erfolglos. Wie kann also gesagt werden, bei der gedachten Selbstauffassung verfalle die katholische Kirche der Stabilität der Chinesen? Und bis auf diesen Tag, wie Vieles wünschte sie gebessert! wie sehr ist sie sichs bewußt, ein Netz zu sein, in welchem gute und schlechte Fische gefunden werden! Ich habe oben (in meinem Artikel) ausdrücklich gesagt, daß, und in welchem Sinne die katholisch Kirche perfectibel sei. Aber freilich ist das denen nicht genug, welche überhaupt in Sachen des Glaubens keine Autorität wollen, und über Unverbesserlichkeit des Katholicismus klagen, weil er ihre Doctrinen zu jenen Winden rechnet, von denen nicht umher getrieben zu werden, eben sein Charakter und sein Ruhm ist.

4) Der Ungenannte klagt, daß man in der katholischen Kirche durch Zwang und Furcht regiere, sich um die Beistimmung der unterworfenen, und durch Eide eingefangenen Kirche nichts kümmere, keine Synoden wolle, sondern nach Art weltlicher Machthaber herrsche, und eben darum und darin wie von dem Geiste Christi, so von dem des Katholicismus abgefallen sei. Ich erwidere: Wer keine Synoden will, ist von dem Geiste des Katholicismus abgefallen. Das unterliegt keinem Zweifel. Die katholische Kirchenverfassung ist weder Monarchie, noch Aristokratie. Es ist mir aber, da sich bei den neulichen Kämpfen die entgegengesetztesten Stimmen über die Synoden haben vernehmen lassen, auch nicht Eine zu Ohren gekommen, welche es abgeläugnet hätte, daß das Synodal-Institut ein wesentlich katholisches sei. Wenn dieses Institut in neueren Zeiten zu sehr zurück gedrängt worden ist, so fällt das den Menschen und Zeiten,

Fraction, ja jede Fraction als solche zu verdammen? Selbst die protestantische Kirche sieht die katholische nicht für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche an, sondern für diese Kirche selbst, jedoch verunstaltet durch Irrlehren und Mißbräuche, welche sich nach und nach in sie eingeschlichen haben sollen. Und ebenso sieht die protestantische Kirche sich selbst nicht für eine Abtheilung der großen christlichen Kirche an, sondern für die katholische, aber gereinigt von den dieser anhängenden Verunstaltungen. Die katholische Kirche zu einer Fraction machen, heißt ihre ganze Geschichte nicht kennnen, oder ihr zumuthen, daß sie diese Geschichte und sich selbst vergesse.

3) Der Ungenannte sagt, ich und meine Geistesverwandten stehen mit unserer Ansicht von der katholichen Kirche auf dem Standpunkt der Chinesen, d. h. halten die katholische Kirche für das himmlische Reich, uns wundernd, daß außer demselben die Sonne auch scheinen soll. Aber auf diesem Standpunkt theile man eben auch das Loos der Chinesen, und sei unverbesserlich." Ich kann hierauf nur erwidern, daß ich sehr wohl weiß, daß die von der katholischen Kirche bewahrte und überlieferte Bibel nicht blos in der katholischen Kirche ist, und eben so ihre ältesten kirchlichen Symbole. Damit weiß ich aber auch, daß Licht in der Welt da ist auch außer der katholischen Kirche. Wenn ich dieses aber auch nicht aus der Geschichte wüßte, so hätten es mich meine Lebensverhältnisse gelehrt, welche mich mit vielen akatholischen Personen zusammen geführt haben, an denen das Licht und die Gnade des Evangeliums herrliche Früchte hervorgebracht hatten, und deren Andenken ich stets im Segen bewahren werde. Die Leser meines obigen Artikels werden sich auch erinnern, daß ich etwas, so die von dem Ungenannten gemachte Anschuldigung irgend begründen könnte, nigend gesagt habe. —

Was aber die Unverbesserlichkeit betrifft, welcher die katholische Kirche bei ihrer von mir hervorgehobenen Selbst-

auffassung verfallen sein soll, so muß doch angenommen werden, daß der Ungenannte kirchengeschichtliche Kenntnisse habe. Nun ist aber tief aus dem Mittelalter herauf in der katholischen Kirche (in der damals keine andere Kirche neben sich kennenden oder anerkennenden katholischen Kirche) ein mächtiges Ringen nach Verbesserung gewesen, und zwar nichts weniger als erfolglos. Wie kann also gesagt werden, bei der gedachten Selbstauffassung verfalle die katholische Kirche der Stabilität der Chinesen? Und bis auf diesen Tag, wie Vieles wünschte sie gebessert! wie sehr ist sie sichs bewußt, ein Netz zu sein, in welchem gute und schlechte Fische gefunden werden! Ich habe oben (in meinem Artikel) ausdrücklich gesagt, daß, und in welchem Sinne die katholisch Kirche perfectibel sei. Aber freilich ist das denen nicht genug, welche überhaupt in Sachen des Glaubens keine Autorität wollen, und über Unverbesserlichkeit des Katholicismus klagen, weil er ihre Doctrinen zu jenen Winden rechnet, von denen *nicht* umher getrieben zu werden, eben sein Charakter und sein Ruhm ist.

4) Der Ungenannte klagt, daß man in der katholischen Kirche durch Zwang und Furcht regiere, sich um die Beistimmung der unterworfenen, und durch Eide eingefangenen Kirche nichts kümmere, keine Synoden wolle, sondern nach Art weltlicher Machthaber herrsche, und eben darum und darin wie von dem Geiste Christi, so von dem des Katholicismus abgefallen sei. Ich erwidere: Wer keine Synoden will, ist von dem Geiste des Katholicismus abgefallen. Das unterliegt keinem Zweifel. Die katholische Kirchenverfassung ist weder Monarchie, noch Aristokratie. Es ist mir aber, da sich bei den neulichen Kämpfen die entgegengesetztesten Stimmen über die Synoden haben vernehmen lassen, auch nicht Eine zu Ohren gekommen, welche es abgeläugnet hätte, daß das Synodal-Institut ein wesentlich katholisches sei. Wenn dieses Institut in neueren Zeiten zu sehr zurück gedrängt worden ist, so fällt das den Menschen und Zeiten,

aber nicht der katholischen Kirche zur Last. Ohne Zweifel wird dieses Institut wieder ins Leben treten. Ob bald, ob später, ist ungewiß, und wird eben wieder von Menschen und Zeiten abhangen; oder besser: von dem Herrn der Kirche. — Daß man in der katholischen Kirche durch Zwang und Furcht regiere, und sich um die Beistimmung der Kirche (wird heißen sollen: des niedern Clerus, und der Laien) nichts kümmere, ist wohl nur so gesagt. So viel mir bekannt, wird in der Kirche regiert nach den kirchlichen Canonen, die aus der Beistimmung nicht zwar der jetzt Lebenden, wohl aber der Vorfahren in Kraft getreten sind. Und gewiß ist nicht die geringste Gemeinde, über deren Bedürfnisse und Wünsche die Kirchenvorsteher kalt und vornehm hinweggiengen. Ein Bischof muß (ich stimme dem Ungenannten darin vollkommen bei) demüthig sein: das ist gewiß eine erste Anforderung. Ist Einer dieses nicht, so ist er eine Herbheit in der Kirche Gottes — ein Herrischer. Ich kenne jedoch solche Herrische nicht. Und hätte es auch solche gegeben, oder gäbe sie noch, so wäre zu bedenken, daß dergleichen auch jeder rein demokratische Staat aufzuweisen hat, denn stolz und herrisch sein ist etwas, was jedem Menschen nahe liegt. Ja, man wird sich psychologischen Gesetzen zu Folge kaum irren, wenn man annimmt, daß diejenigen, welche Anordnungen, zu deren Erlaß sie nicht mitgewirkt haben, mit Widerstreben gehorchen, nicht eben demüthige Regenten sein würden, wenn sie zu gebieten hätten. Unser Anonymus spricht dieses viel stärker aus, als ich es auszusprechen wagen möchte, wenn er den Kampf der kirchlichen Parteien ein Gelüsten nennt, der Herrschsucht gegen die Herrscher.

5) Woher soll das Heil kommen? — Eine Verbesserung der katholischen Kirche, sagt der Ungenannte, verlangt ihre Begründung von unten auf durch die Organisation der Gemeinden, welche in katholischen Kirchensachen stumm, todt, und rechtlos sind. Das Synodalrecht des niederen Clerus selbst, behauptet er, wurzelt in den Rechten der Gemein-

den. Die den Gemeinden zustehenden Rechte, meint er, sollten vor allem anerkannt, und ausgebildet werden. — „Aus den einzelnen Gemeinden also, und den diese Gemeinden bildenden Laien käme das Heil?!“ Wie man doch alle Institutionen Christi, alle Geschichte, und alle Menschennatur so völlig vergessen kann! — Christus hat zu seinen Jüngern gesprochen: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch;“ Er hat seine Apostel angehaucht mit dem Worte: Empfanget den heiligen Geist; denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen u. s. w. Er hat sie in die Welt ausgesendet und ihnen aufgegeben: „lehret alle Völker, taufet sie, und weiset sie an, Alles, was ich euch aufgetragen, zu beobachten.“ Und es haben sofort, Gläubige die Lehre angenommen, die Taufe empfangen, und in treuem Glauben und heiligem Wandel sich um ihre Lehrer Priester und Führer gesammelt. Fortan aber soll dieses umgekehrt sein: von den Lehrlingen, von den Geleiteten soll die Lehre und Leitung ausgehen, und wenn die Anordnung Christi umgekehrt sein wird, steht das Heil zu erwarten. Der heilige Paulus spricht zu den Aeltesten der Gemeinde von Ephesus: „Habet Acht auf euch, und die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesezt hat, die Kirche Gottes zu regieren.“ Aber hiermit ist fortan nicht fortzukommen; es soll die Regierung künftig in der Kirche nicht kommen von oben herab, sondern soll ausgehen von unten. — „Christus (schreibt derselbe Apostel an die Epheser) hat Einige zu Aposteln, Einige zu Propheten, Einige zu Evangelisten, Einige aber zu Hirten und Lehrern verordnet, zur Vervollkommnung der Heiligen, zur Ausübung des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi.“ Aber diese Einrichtung Christi taugt nicht mehr, es muß der Vervollkommnung der Gläubigen Vorsehung geschehen von diesen selbst. Bisher, will das heißen, haben die Mütter die Kinder geboren, aber in Zukunft sollen die Mütter kommen von den Kindern. Und bisher war der Jugend der Vater und die Mutter zur Lehre und Zucht gesezt von Gott, aber

künftig soll die Jugend selbst sich ihren Vater und ihre Mutter wählen. Dann erst wird das Lehr- und Erziehungswerk gedeihen, wenn die Jugend den selbstgewählten Lehrern gehorcht, und den Vater und die Mutter sich selbst gegeben hat. Vormals walteten Vater und Mutter im Hause nach dem, wie es ihnen Gottes Gebot und die eigene Liebe vorschrieb. Aber wenn etwas Tüchtiges werden soll, so müssen sich die Kinder nicht nur selbst ihre Eltern setzen, und dieselben mit der elterlichen Vollmacht ausrüsten, sondern müssen sich auch mit ihnen über den Erziehungsweg berathen, denn natürlich: die Kinder müssen wissen, welche Lehre ihnen angenehm, welche Vorschriften ihnen bequem, und welche Zuchtmittel nicht zu empfindlich sind. — Ich bitte nicht mißverstanden zu werden. Ich weiß, daß die Laien zu allen Zeiten in der Kirche Rechte gehabt, und in den Angelegenheiten derselben mit gesprochen haben. Es sind Laien auf den Synoden erschienen und werden auch jezt noch auf denselben erscheinen; es haben Gemeinden kirchliche Wahlrechte geübt, und üben sie noch; es haben Laien an der kirchlichen Sittenpolizei Antheil gehabt, und haben sie noch; es haben Laien Kirchengüter verwaltet, und verwalten sie noch; es haben Laien gegen unwürdige ihnen angemuthete Priester Protest eingelangt, und thun es bis auf diese Stunde, und thun es rechtskräftig u. s. w. Das Alles ist in Ordnung; und fern sei, daß ich die Laien sammt und sonders für Unmündige erklären wollte, und unwahr ist es, daß sie in der katholischen Kirche dieses seien — „stumm, todt und rechtlos.“ Aber alles hat seine Grenzen. Daraus folgt noch nicht, daß die Kirchengewalt in den Gemeinden ruht, und daß es in der katholischen Kirche so lange nicht zum Bessern geht, so lang die Gemeinden nicht in ihr vorgebliches Recht eingesezt sind. Das wäre doch wahrhaft verwunderlich, daß in der Gesammtheit der Lehrer Wissenschaft Rath und Weisheit nicht sein sollte, sondern sein sollte in den von ihnen gebildeten Gemeinden. Woher haben denn diese ihre Weisheit

und ihren Rath, also, daß sie ihren Lehrern zu Hülfe kommen müßten, und das Recht der Kirchenleitung leztlich ruhete in ihnen?

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß derlei Ansichten dem Lehrbegriff und Wesen der katholischen Kirche durchaus fremd, ja dem Begriff einer Kirche überhaupt entgegen sind. Ersteres ist für sich klar, aber auch lezteres ist einleuchtend genug. Denn wo entsteht eine Armee von unten herauf? und wenn die Offiziere ihre Instruktionen von den Compagnien erhalten sollen, wie wird das gehen? Ja, wie kommen selbst nur die Compagnien zusammen? Und will ein Soldat für sich allein fechten oder auch nicht fechten, wer kann ihms wehren? Auf diesem Wege ist nicht nur eine die Landesgrenzen überschreitende, dem Geist und Wesen des Christenthums entsprechende, d. i. universale oder katholische Kirche undenkbar, sondern auch eine bloße Landeskirche wird da bestehen können nur, wenn und wo der Staat regierend ins Mittel tritt. Ob aber diejenigen, welche da klagen, daß die Vorsteher der katholischen Kirche durch Furcht und Zwang regieren, bei solchem Tausch gewinnen werden, ist unschwer zu beantworten.

Noch muß ich bemerken, daß ich in meinem mehrgedachten Artikel das Wesen des Katholicismus eigentlich blos nach seiner formalen Seite dargestellt habe. Welches die materiellen Gegensätze desselben gegen die akatholischen Confessionen seien, habe ich fast ganz außer meiner Betrachtung gelassen. Wenn Streit ist und entschieden werden soll zwischen den verschiedenen christlichen Confessionen, so scheint mir immer der Hauptpunkt zu sein, ob es in dem Willen Christi gelegen habe, daß eine sichtbare Kirche, und sonach ein öffentliches Bewußtsein des christlichen Lehrbegriffs in der Welt da sein soll. Hat der Herr eine sichtbare Kirche, d. i. ein öffentliches Bewußtsein des uns in ihm zu

Theil gewordenen Heiles gewollt, so hat Er (das ist klar) **dem Princip nach** die katholische Kirche gewollt. War es dagegen seine Absicht, ein öffentliches gemeinsames und fixirtes Bewußtsein seiner Heilsordnung in der Welt nicht zu haben, sondern jedem Einzelnen es anheim zu geben, wie er mit gewissen zu ihm gelangten Urkunden zurecht kommen, und was er aus denselben herausfinden möge, so hat Er die katholische Kirche, und einen abgeschlossenen Lehrbegriff nicht gewollt, sondern was Er gewollt hat, ist die unbedingte Freiheit des Forschens. — Wenn ich freilich die Millionen ansehe, welche von Geburt an nicht zum Forschen, sondern zum Glauben geboren sind, so sage ich: Er hat diese Millionen nicht angewiesen sehen wollen an die Subjectivität der Lehrer, in deren Hände sie zufällig gerathen würden, sondern an die große kirchliche Gesammtheit, und den in dieser bewahrten Lehrbegriff und Heilsweg. Wenn die Volksmassen fragen: Wo ist das Christenthum? (und sie fragen es,) so muß doch eine Antwort, d. h. es muß ein objectives Bewußtsein desselben in der Welt dasein. Die Spaltungen selbst, welche durch die Reformation in die Kirche gebracht worden, sind auf katholischem Standpunkt nichts anders, als sehr markirte Erscheinungen in dem großen Durchsäurungs-Processe der Menschheit durch das Christenthum. Diese Erscheinungen sind eine Crise, aber nicht zur ewigen Spaltung, sondern zur endlichen allseitigen Gesundung und Einigung; vielleicht auch zur endlichen Ausstoßung des wesentlich Fremdartigen und Feindlichen. Vor Gott, und in dem gedachten Processe sind tausend Jahre wie ein Tag; aber, durch welche Knoten sich auch das Ganze hindurchziehe, es bleibt der Gedanke an ein idifferentistisches Nebeneinander christlicher Kirchen ein unlebendiger, ein chinesisch-stagnierender, und der welthistorischen Bedeutung und Bestimmung der kirchlichen Gegensätze zuwiderlaufender. Nein, in dem Kampfe, in der Gährung ist Sinn,

ist Ziel und End. Das End aber wissen wir: „Es wird sein Ein Hirt, Ein Schafstall, und Eine Heerde.

Dr. Hirscher.

2.

Einleitung in die christliche Dogmatik.

Prolegomena.

So oft in eine Wissenschaft eingeleitet wird, ist, möge diese ihrem Objecte nach sein, welche sie wolle, sowohl für den, der einleitet, als für den, welcher eingeführt werden soll, eine dreifache Voraussetzung zu machen. Zuerst muß erkannt werden, worin die Natur jeder Einleitung bestehe. Sodann soll in das Bewußtsein treten, welches der Zweck der Einleitung im Allgemeinen und Besondern sei. Endlich ist zu erkennen, was den Inhalt der jeweiligen Einleitung bilde. Jede Einleitung, und somit auch die in die Dogmatik, befaßt sich daher mit vorläufigen Erörterungen über den Begriff, den Zweck und den Inhalt der Einleitung, und zwar im Allgemeinen und Besondern.

Indem aber die Einleitung, eben weil durch sie Etwas eingeleitet wird, was sie noch nicht selbst ist, ihr Ziel nicht in sich selber hat, sondern in einem Andern, und zwar in dem, wozu sie einleitet, ihr Begriff somit ein Zweckbegriff ist; so fällt die Beantwortung der Frage nach dem Begriff und dem Zweck der Einleitung in Eines zusammen.

1. Begriff und Zweck der Einleitung.

Jede Einleitung hat die Aufgabe, ein wissenschaftliches Bewußtsein über dasjenige vorläufig zu vermitteln, was Gegenstand der Betrachtung werden soll. Der Begriff dieser vorläufigen Vermittlung ist darum auch der Begriff der Einleitung selbst, und die wirkliche Vollziehung des im

Begriff Enthaltenen und Verlangten, der Zweck, um deßwillen eingeleitet wird, der Zweck folglich der Einleitung, der zu diesem Ende an gewisse Functionen gewiesen ist, die sich nach dem jeweiligen Inhalt der Einleitung richten.

Dieß gilt nun auch von dem Begriffe und dem Zwecke der Einleitung in die Dogmatik. Beide zielen zusammen nur dahin, das Verständniß der Dogmatik für diejenigen wissenschaftlich zu eröffnen welche zum Studium derselben sich entschlossen haben. Dieses Verständniß ist aber ein zweifaches: ein Verständniß des Wesens der Dogmatik, und ein Verständniß der Art und Weise, wie die Dogmatik wird.

Daraus geht hervor, daß die Einleitung in die Dogmatik mit dem Innern dieser Wissenschaft selbst sich nicht befasse, sondern einzig nur mit ihrem Begriffe, so wie mit dem Processe ihres Werdens oder ihres bisherigen Gewordenseins. Was daher an ihr dogmatisch ist, ist es nur in sofern, als es mit Etwas in Berührung steht, was entweder im Systeme selbst ein wesentliches Moment bildet, oder zum Kreis der göttlichen Offenbarung im Allgemeinen gehört.

2. Inhalt der Einleitung.

Jenes oben geforderte Bewußtsein über die Dogmatik vermittelt aber die Einleitung dadurch, daß sie, 1) den Begriff der Dogmatik aufstellt, 2) die Quellen nennt, aus welchen bei dieser Wissenschaft geschöpft wird, 3) die Methode angibt, die bei den wissenschaftlichen Functionen, durch welche die Glaubenslehre zum Systeme wird, befolgt werden muß, 4) die Anordnung zeigt, die sich unter Anwendung der Methode für das Ganze und seiner Theile ergibt, und damit endlich 5) eine kurze Geschichte der dogmatischen Wissenschaft verbindet.

Durch die Angabe des Begriffs der Wissenschaft wird nicht nur der Gegenstand zum Bewußtsein gebracht, der behandelt wird, sondern zugleich auch sein Umfang und seine

Grenzen bestimmt. Mit Rücksicht auf den vorliegenden Gegenstand ergiebt es sich aber auch zugleich, daß es sich bei der vorläufigen Erörterung seines Begriffes, so wie überhaupt, nicht handeln könne um eine besondere, von der in andern dogmatischen Systemen gewöhnlichen, abweichende Erklärung über Dogmatik. Dieß kann nur da der Fall sein, wo über die Dogmatik verschiedene, sich entgegengesetzte Ansichten herrschen. Eine solche Verschiedenheit und Entgegensetzung findet aber in der katholischen Kirche nicht Statt *).

Durch die Bestimmung der Quellen wird darüber entschieden, woher das dogmatische Bewußtsein seinen Ursprung genommen habe, und wie die wahren Quellen von den falschen zu unterscheiden seien. Zugleich wird angegeben, nach welchen Regeln der dogmatische Stoff aus den Quellen erhoben werden müsse.

Durch die vorläufige Angabe der Methode, die in der Dogmatik in Anwendung kommt, wird der Geist sogleich auf das eigentliche, feste wissenschaftliche Verfahren hingewiesen, und zum Voraus mit dem Gange befreundet, der in den *dialektischen* Bestimmungen eingeschlagen werden muß, wenn das System organisch sich aufbauen soll.

Durch die damit verbundene Diathese des Stoffes (Eintheilung) aber wird eine klare Uebersicht über das Ganze und seine Theile gleich Anfangs gewonnen.

Dadurch endlich, daß man der christlichen Dogmatik eine, wenn auch nur kurze Darstellung ihrer bisherigen Schicksale vorangehen läßt, erhalten wir von der formellen Ausbildung dieser Wissenschaft ein historisches Bewußtsein; wir werden hingewiesen auf die reiche Fülle der Formen,

---

*) Nur Schleiermacher kann auf seinem Standpunkt sagen, „dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.“ — Schleiermacher sagt aber auch, daß auf dem protestantischen Gebiete es nicht als ausgemacht anzusehen sei, was im Christenthum das Wesentliche und das Unwesentliche sei. Vgl. eine spätere Note.

in welchen der christliche Geist seit seinem Wirken in der Kirche seine innere Wahrheit entwickelt und gestaltet hat. Daß diese geschichtliche Darstellung, die, näher angesehen, eine Geschichte der Methode der Dogmatik ist, für den Theologen von großer Bedeutung sein müsse, leuchtet von selbst ein. Denn wenn schon in der Kirchengeschichte das ewige Bewegen und Schaffen des christlichen Geistes unter den verschiedenen Völkern unsere Aufmerksamkeit in einem so hohen Grad auf sich zieht; um wie viel mehr wird unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen, was jenes Bewegen und lebendige Schaffen verursacht, die christliche Wahrheit nämlich, welche die Grundlage alles religiösen Lebens und Handelns ist. Zwar hat die Geschichte der Dogmatik nur auf das Formelle dieser Wissenschaft in ihrer zeitlichen Entwicklung Rücksicht zu nehmen: — allein es ist und bleibt doch immer der Geist, der diese Formen aus sich erzeugt hat und fortwährend erzeugt. In allen Formen daher, so viele auch die Geschichte aufzeigen mag, hat ein lebendiger Geist gelebt, und er hat in diesen Formen seine Ideen ausgeprägt. Die Formen der Wissenschaft sind daher nur die Formen eines geistigen Wirkens und Schaffens, so wie die Ausdrucksweisen göttlicher und ewiger Ideen. So fern sie wirklich nur Hüllen und Formen sind, mögen sie ihre Gestalt verwandeln; — die göttlichen Ideen selbst aber, die aus ihnen sprachen, gehören in ihrer Unwandelbarkeit der Ewigkeit an, von welchen die Formen nur die zeitlichen Träger sind.

3. Behandlung dieses Inhaltes.

Jene fünf Bestandtheile sind wesentlich die Gegenstände der gegenwärtigen Einleitung. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen einer blos äußerlichen Angabe dieser wesentlichen Bestandtheile und einer genetischen Entwicklung derselben. Da die letztere allein im Stande ist, das wissenschaftliche Interesse zu befriedigen, so liegt es uns ob, diese Entwicklung hier zu versuchen. Aber selbst dieser Versuch

kann nicht so geradezu bei irgend einer einzelnen Bestimmung wie etwa der vom Dogma und drgl. den Anfang nehmen, sondern *muß*, um auch hier dem wissenschaftlichen Interesse zu *genügen*, mit allgemeinen theologischen Bestimmungen beginnen.

Der Grund hievon liegt in der Stellung, welche die Dogmatik zu *jenen* theologischen Disciplinen einnimmt, die im ganzen System ihr vorausgehen, und auf welche sie folglich *baut*.

Diese Disciplinen sind die Theorie der Religion und Offenbarung, die Lehre von der Schrift und Tradition, die biblische Kritik und Exegetik.

Wenn aber gesagt worden ist, die Dogmatik baue auf die eben genannten theologischen Disciplinen, so geschieht dieß nicht etwa nur durch einfache Berufung auf dieselben, und auf die von ihnen gelieferten Resultate, sondern, soll das Werden der Dogmatik, die Genesis derselben aus und durch jene Disciplinen in der Einleitung behandelt werden; so ist eine kurze Wiederholung derselben um so eher nothwendig, weil die Genesis der Dogmatik an eine Reconstruction des geschichtlichen Theiles ihrer selbst gebunden ist.

Damit sind wir auf den Punkt gekommen, von dem aus zwei Abwege leicht möglich sind, wie sie denn mehrere Theologen auch wirklich eingeschlagen haben.

Diese Abwege sind: entweder werden jene vorausgehenden Disciplinen, besonders die Theorie der Religion und Offenbarung, als bloße Prolegomena zur Dogmatik behandelt *); oder es wird, wenn sie als besonders behandelbar vorausgesetzt werden, so viel aus ihnen wiederholt, daß gewisse Haupttheile, z. B. die Lehre von der Religion, von der Offenbarung u. s. w. noch einmal mit aller möglichen Umständlichkeit und Ausführlichkeit vorgeführt werden.

*) Wie in sehr vielen dogmatischen Systemen, z. B. von Daub Klee u. A. in der neuesten Zeit.

Und dennoch verlangt das wissenschaftliche Interesse nichts weiter, als ein kurzes Zurückgehen auf jene Disciplinen, aus welchen der Begriff der Dogmatik und ihre Genesis vorstellig gemacht werden kann und soll.

Noch müssen wir, ehe wir zur eigentlichen Einleitung übergehen, auf einen Punkt, der uns wichtig scheint, die Aufmerksamkeit hinlenken.

Wir haben oben den Inhalt der Einleitung in die Dogmatik als einen fünffachen, angegeben, denn Begriff, Quelle, Methode, Anordnung und Geschichte der Dogmatik soll in ihr behandelt werden. Nun könnte die Ansicht sich geltend machen, wir müssen diese fünf Punkte so nach einander abhandeln, daß wir zu keinem übergehen dürfen, ohne daß der zunächst vorausgegangene gänzlich vollendet und abgethan ist.

Wenn dieses Verfahren auch durch eine äußerliche Auffassung nahe gelegt sein sollte, so widerstrebt ihm gewiß die genetische Behandlung, die wir oben als die unsrige genannt haben. Worin aber diese, und die durch sie bedingte Anordnung bestehe, wird die wirkliche Einleitung selber factisch zeigen.

Einleitung in die christliche Dogmatik.

Indem wir, um den obigen Anforderungen zu genügen, zu den der Dogmatik vorausgehenden Disciplinen uns zurückwenden, haben wir uns zunächst mit allgemeinen Erörterungen über Theologie zu beschäftigen.

1. Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen.

Theologie kann vorläufig das bezeichnen, was wir Religionswissenschaft im Allgemeinen nennen, obwohl die Theologie an sich und in der Wirklichkeit, stets nur die wissenschaftliche Gestaltung des Gottesbewußtseins und des Lehrbegriffs einer bestimmten religiösen Gemeinschaft ist, mit Hinzunahme alles dessen, was mit diesem Gottesbewußtsein und mit diesem Lehrbegriffe in Verbindung steht, der aus

ihm hervorgeht. Indeß haben doch immer auch die Philosophen das, was sie auf ihrem eigenen subjectiven Standpunkt und innerhalb ihres Systems über Gott und göttliche Dinge zu sagen wußten, im Allgemeinen Theologie, d. h. Lehre von Gott, genannt, mit Entfernung des in einer Volksthümlichkeit gegebenen Concreten, das den Charakter der Wissenschaft der Religion zu einem bestimmten macht.

So nennt Aristoteles in seiner Metaphysik einen Theil der Philosophie: Theologie, und bezeichnet sie näher, indem er sagt: „Es giebt drei betrachtende Philosophien, Mathematik Physik und Theologie; denn wenn eine Gottheit existirt, so muß sie ohne Zweifel in einer solchen Natur sich finden, und die herrlichste Natur muß das herrlichste Geschlecht in sich begreifen. Die betrachtenden Wissenschaften sind vorzüglicher als die übrigen, und unter den betrachtenden ist die Theologie die vorzüglichste" *). Denselben Gedanken wiederholt Aristoteles an einem andern Orte der Metaphysik**), und sezt über die Gottheit hinzu, daß sie das erste und vorzüglichste Prinzip sei. Daher kommt es denn auch, daß in spätern Zeiten nicht leicht ein philosophisches System hervortrat, in welchem nicht ein bestimmter Theil der Theologie gewidmet gewesen wäre, wie denn ein Aehnliches auch in unserer Zeit jeder Versuch einer Metaphysik aufweist.

So fern wir aber vorläufig die Theologie in jenem ganz allgemeinen Sinne auffassen, ist sie die Wissenschaft, die sich aus dem irgendwie bestimmten Gottesbewußtsein entwickelt, als dessen subjective Grundlage wir die Idee von Gott anzusehen haben.

Die Theologie als Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen ist oben von uns der Religionswissenschaft gleichgestellt worden. Der Grund dieser Gleichstellung kann

*) Aristoteles, Metaph. l. VI. c. 1.
**) Libr. XI. c 7.

nicht schwer aufzufinden sein; denn wir dürfen nur sowohl dem Begriff als dem Wesen der Religion näher nachgehen, um in der Definition bei demselben anzukommen, was auch in der Bestimmung des Begriffs der Theologie die Hauptsache ist.

Daß der Mensch seinen geistigen Verhältnissen nach zur Religion organisirt sei, erweist sich in jedem Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit so sehr als Thatsache, daß es anderer Beweise nicht mehr bedarf, so unwiderleglich und in der Unwiderleglichkeit dem Zwecke dienlich diese auch sonst an sich sein mögen. Eben so wenig braucht es erwiesen zu werden, daß das religiöse Verhältniß das höchste sei; denn der in sich klare Geist kennt überhaupt kein höheres: er hat das feste, unerschütterliche Bewußtsein, daß sein tiefstes Dasein nur in jenem Verhältnisse wurzle, und daß er sich vollende nur in ihm. Religion ist daher Grund, Anfang, Princip, Kraft, Mittelpunkt und Vollendung des wahren Lebens. — Eben so können wir die Religion die Wahrheit des Lebens nennen. Denn nur jenes Leben ist wahr, das Grund, Anfang, Princip, Kraft, Mittelpunkt Vollendung und eben darin seine Wirklichkeit hat. Die Wahrheit des Lebens, das in der Religion ruhet, ist aber deßwegen so wahr, weil ihr Grund ein göttlicher ist.

Von einem göttlichen Grunde der Religion können wir in einem doppelten Sinne sprechen. Denn einmal ist der Grund der Religion Gott selbst, der und so ferne er in Absicht auf den creatürlichen Geist ein religiöses Verhältniß gewollt und geordnet hat. Dieser erste göttliche Grund, der Gott selbst als Urheber der Religion ist, ist zugleich der objective, außer uns liegende Grund. Dann aber hat Gott, damit Religion als bewußte, freie und lebendige Verbindung des Geistes mit Gott von Seite des Menschen möglich werde, in den Geist des leztern Etwas gelegt, woraus wie aus einer lebendigen Quelle die Religion hervorfließe, oder worauf sie sich als auf eine nie wankende Grundlage in jeder Zeit gründe.

Dieses Etwas, welches Grundlage der Religion wird, ist die Idee von Gott, die dem Geiste, der zur Religion organisirt ist, so sehr als etwas Wesentliches angehört, daß sie von ihm nicht genommen werden kann, ohne das tiefste geistige Leben in seinem Grundelemente tödtlich zu verletzen.

Obschon aber diese Idee von Gott, eben weil sie der menschlichen Natur einwohnt, und Eigenthum der leztern ist, etwas Subjectives und Menschliches genannt werden kann; so hört sie darum doch nicht auf, göttlicher Grund der Religion, und zwar schon deßwegen zu sein, weil sie der Mensch eben so wenig aus sich vertilgen kann, als es ihm möglich war, sie sich selbst zu geben, oder aus sich zu erzeugen.

An der so bestimmten Idee von Gott hat die Religion wie ihren Ausgang, so auch ihr stetes, der menschlichen Natur angehöriges inneres Princip. In der wirklichen Religion selbst, d. h. in der Religion, wie sie ein Leben ist, sind Erkennen und Handeln, Glauben und Thun, schlechthin Eins, so daß jede Trennung, wenn sie vorgenommen wird, nur einen relativen Werth haben kann.

Wird aber das Moment des Begreifens und Wissens im religiösen Bewußtsein vorzugsweise in Anspruch genommen, oder verfolgt der Geist im Besondern die Richtung auf das Erkennen hin; so nimmt damit die Theologie ihren ersten Anfang. Denn aus diesem Keime heraus entwickelt sich die Wissenschaft, die in Begriffen lebt, und ebenso zur Tiefe als zur Klarheit des göttlichen Erkennens den Geist führet. Indem somit Inhalt und Gegenstand dieses wissenschaftlichen Erkennens die Religion ist, ist Theologie die Wissenschaft der Religion im Allgemeinen. Wissenschaft der Religion kann aber die Theologie nur sein, in wie fern sie zugleich Wissenschaft von Gott ist, und so fallen beide Bestimmungen nothwendig zusammen. Wie aber die Wissenschaft nie das Wesen von dem selber ist, was erkannt wird, sondern nur der Begriff desselben, so ist auch die Theologie der Begriff

der Religion ihre wissenschaftliche Form, oder, da Religion Leben ist, Begriff der Idee und des Lebens der Religion.

2. Die bestimmte Religion.

So sehr aber auch immer das Wesen der Religion ein allgemeines genannt werden muß, wie die Idee, aus der sie sich entwickelt, so ist sie, ungeachtet dieses Einen Elements und dieses Einen Princips in der Wirklichkeit doch nie eine allgemeine, sondern, wie schon oben angedeutet worden, stets eine bestimmte, die Religion eines Volkes, eines Stammes einer gewissen Gemeinschaft, eine Religion somit, die sich als eine erscheinende historisch gebildet hat, und von jeder eben so gebildeten, sich unterscheidet. Ist aber die Religion eine bestimmte, so ist auch ihr Begriff ein solcher, sonst könnte ja dieser ihr wissenschaftlicher Ausdruck nicht sein.

Diese Bestimmtheit ist es, was man an der Theologie fast allgemein das positive Element zu nennen pflegt. Obschon aber dieser Sprachgebrauch so weit als immer möglich verbreitet ist, so wird ihm doch nur unter gewissen Bedingungen zu huldigen sein. Zwar hat die der neuesten Zeit angehörige Behauptung, das Positive sei die Idee Gottes im Menschen *), mit Recht wenig Beifall gefunden; vielmehr hat man das Positive der Religion, wie der Theologie seinem Grunde nach in der bestimmten Gestaltung des Gottesbewußtseins gefunden, welche Gestaltung in einer jeweiligen bestimmten Eigenthümlichkeit zugleich ihre Selbstständigkeit hat, welche beide in Symbolen und symbolischen Handlungen hervortreten. Allein es ist und bleibt zu jeder Zeit ein großer Unterschied zwischen Eigenthümlichkeit und Eigenthümlichkeit, so wie zwischen Eigenthümlichkeit und wahrhaft Positivem. Denn nicht jede Eigenthümlichkeit vermag es, sich als etwas Maaßgebendes in Absicht auf die Religion in Wahrheit zu behaupten. Eben darum

*) Marheineke hat sie vorgebracht; vrgl. dessen: Grundlehren der christlichen Dogmatik. 2. Auflage. §. 27. S. 15. 16.

ist aber auch der Werth, den das Eigenthümliche als Positives haben kann, sehr verschieden. Denn er hängt ab von der *absoluten* Beziehung entweder auf die Idee Gottes in uns, oder *auf* die außer uns sich offenbarende Gottheit, oder auf *beide* Momente zugleich. Das Leztere ist in der christlichen Religion den Fall.

Und so stellen sich für uns folgende Säze heraus:

Reine Religionsphilosophie existirt in der Wirklichkeit so wenig, als es eine Religion giebt, die ohne Eigenthümlichkeit wäre. Denn überall ist Religion, wie Religionswissenschaft, theils durch Individualität, theils durch Nationalität, in der Regel aber durch beides zugleich irgendwie bestimmt. Allein weder die Individualität noch die Nationalität vermögen an sich und wegen der an ihnen haftenden Beschränktheit das wahrhaft Positive hervorzubringen; dieses kann vielmehr als ein für Alle Geltendes, nur von einem Höhern und schlechthin Universellen ausgehen, durch welches jene Eigenthümlichkeiten zwar nicht aufgehoben, aber überwunden und verklärt werden.

Dieses Positive ist das Positive des Christenthums.

3. Die christliche Theologie als positive Wissenschaft.

Inhalt der christlichen Theologie ist das Gottesbewußtsein, wie es durch die Offenbarung in Christo, diese in ihrem Zusammenhange mit den alttestamentlichen Offenbarungen, sich entwickelt und gestaltet hat. Das Positive an der christlichen Theologie ist daher die göttliche Offenbarung.

Dieses Positive hat einen absoluten Werth in zweifacher Beziehung: zuerst, weil es auf der Offenbarung Gottes selbst ruhet; und dann, weil der Urheber dieser Offenbarung zugleich auch der Urheber der Vernunft ist, in welcher die Idee von Gott wohnt. Innere Offenbarung und äußere strömen daher im Christenthume in Eine zusammen, und machen

die unendliche Wahrheit des christlichen Glaubens aus *). Die christliche Religion selbst ist aber, eben weil ihr Urheber Gott ist, die absolute Religion, die Religion an und für sich, oder die Religion in ihrer Wahrheit, d. h. die wahre Religion, oder die Religion selbst. Aus ihrem göttlichen Grund heraus entwickelt sich daher auch das höchste, tiefste religiöse Erkennen, und dieß ist die Seite, nach welcher die christliche Theologie in Absicht auf das Wissen auf so ausgezeichnete Weise einen absoluten Charakter für sich in Anspruch nimmt.

Näher angesehen aber ist es die Persönlichkeit Christi, das Sein und Leben des Erlösers, was zur Offenbarung und zum Erkennen gegeben wird. Dieses Sein und Leben, welches das göttliche selbst, mit all dem, was auf demselben ruhet, und in reiner Folge aus ihm für die Welt hervorgegangen ist, als die Wahrheit zu erkennen, ist Aufgabe der Theologie, so wie es Aufgabe des ganzen christlichen Lebens ist, die so erkannte Wahrheit an sich zu verwirklichen. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, als durch mich. Joh. 14, 6. Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahr-

---

*) Wir nehmen dieß in dem Sinne, in welchen Justinus M. mit dem an ihm gewohnten Tiefsinn sowohl die Offenbarung Gottes durch die Vernunft, als die außerordentliche göttliche Offenbarung auf den ewigen Logos als auf ihren Urheber zurückführt. Vgl. unsere Schrift: Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 238—242 in der mitgetheilten Abhandlung über den Ursprung der speculativen Theologie rc. Thomas von Aquin sagt: Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. *Contr. Gentiles* l. I. c. 7.

heit lehre. Joh. 18, 37. Habet ihr mich kennen gelernt, so habet ihr auch meinen Vater kennen gelernt; ja von jezt an kennet ihr ihn, und habet ihn gesehen. Joh. 14, 7. Wer mich sieht, der sieht den Vater. Joh. 14, 9. Ich und der Vater sind Eins. Joh. 10, 30. Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch geoffenbaret. Joh. 15, 15. Niemand hat Gott gesehen; der eingeborne Sohn aber, welcher im Schooße des Vaters ist, der hat ihn bekannt gemacht. Joh. 1, 18. Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben, wer dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen. Joh. 3, 36. Es heißt bei den Propheten: Sie werden Alle von Gott belehrt werden. Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir. Nicht, als wenn Jemand den Vater gesehen hätte: nur der, welcher von Gott ist, hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt der hat das ewige Leben Joh. 6, 45 — 47. Niemand kennt den Vater, als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Matth. 11, 27.

Daraus ist es denn auch abzuleiten, warum die ersten Bekenner des christlichen Glaubens, die Apostel, die christliche Wahrheit so hoch gestellt haben. Christus ist ihnen göttliche Kraft und göttliche Weisheit 1 Kor. 1, 24. Sie erachten Alles für Schaden gegen die überschwengliche Erkenntniß Jesu Christi Phil. 3, 8. Sie halten nicht dafür, etwas zu wissen, als nur Jesum Christum, den Gekreuzigten 1 Kor. 2, 2. In ihren Reden und Predigten bedienten sie sich nicht künstlich überredender Worte menschlicher Weisheit, sondern sie wirkten durch Geist und Kraft, damit der Glaube nicht beruhe auf Menschenweisheit, sondern auf der Kraft Gottes. 1 Kor. 2, 4. 5. Nicht die Weisheit dieses Zeitalters und den Geist dieser Welt, welche zu Nichts werden, tragen sie vor, sondern Gottes geheimnißvolle und verhüllte Weisheit, die Gott von Ewigkeit her zu unserer Beseligung bestimmt hat. 1 Kor. 2, 6. 7.

starben im Glauben, ohne das Verheissene zu erlangen; nur in der Ferne erblickten sie es, froh darnach sich sehnend. Hebr. 11, 13.

Die Schriften des A. Bundes lassen sich verschieden eintheilen, je nachdem der Standpunkt beschaffen ist, auf welchen man sich stellt. Geht man von der Verschiedenheit des Inhaltes aus, so theilt man sie ein in historische, didaktische, poetische und prophetische Bücher, wobei jedoch kaum noch die Bemerkung nothwendig sein wird, daß auch die historischen, poetischen und prophetischen Schriften nicht aufhören, im strengsten Sinne didaktisch zu sein.

Geht man aber von dem Umstande aus, daß in Absicht auf die alttestamentlichen Bücher ein zweifacher Kanon besteht, ein früherer und ein späterer; so theilen sich die Schriften des A. B. in protokanonische und deuterokanonische, wodurch jedoch in Absicht auf den Inhalt, der und so ferne er göttliche Offenbarung ist, kein Unterschied bewirkt wird. Die deuterokanonischen Bücher des alten Testamentes sind daher keine Apokryphen *).

Die Schriften des alten Testaments daher, auf die wir uns dogmatisch berufen, sind nach der in der Vulgata angenommenen Ordnung; die fünf Bücher Mosis, das Buch Josua, das Buch der Richter, das Buch Ruth, die vier Bücher der Könige, die zwei Bücher Paralipomenon, das erste Buch Esdra, das zweite Buch Esdra oder Nehemia, das Buch Tobias, das Buch Judith, das Buch Esther, das Buch Job, das Buch der Psalmen, das Buch der Sprüche, der Prediger, das hohe Lied, das Buch der Weisheit, das Buch Jesus Sirach, die vier großen und die zwölf kleinen Propheten, das Buch Baruch und die zwei Bücher der Makkabäer. Ganz nach dem Gange der göttlichen Offenbarung, welche als Erziehung sich nach den Bedürfnissen des menschlichen

*) Vrgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. X. — XIII. und 9 — 70.

Geistes richtet, sind die Schriften der ersten größern Reihe vorzugsweise historisch, so aber, daß die Geschichte zugleich nicht nur göttliche Offenbarung und Belehrung, sondern auch das göttliche Gesetz enthält. Die Schriften der zweiten großen Reihe sind größtentheils didaktischer Natur, weil auch die heilige Poesie wesentlich nur göttliche Didaktik ist. Die letzte Reihe aber besteht vorzugsweise aus prophetischen, d. h. aus solchen Schriften, welche immer lauter und lauter die Erfüllung der uralten, im Paradies selbst gegebenen Verheißung verkünden, durch diese Verkündigung selbst aber das Gemüth der Welt auf die Fülle der Zeit vorbereiten, und für das erscheinende Heil empfänglich machen.

Die alte Zeit der Erwartung endete mit dem Eintritte der Erfüllung durch die wirkliche Ankunft des Verheissenen.

Als aber Christus, der Gottmensch, als der höchste Offenbarer der Wahrheit, erschienen war, trug er seine Lehre nicht durch Schrift, sondern durch unmittelbare Verkündigung vor.

Die neutestamentliche Offenbarung ruhet somit auf dem lebendigen Worte Gottes selbst, wie es ohne weitere Vermittlung und ohne weiteres Organ von ihm an die Menschheit erging. — Ebenso gab auch Christus seinen Aposteln und Jüngern den Auftrag, mündlich der Welt das in ihm erschienene Heil zu verkünden, was den Zweck und den Inhalt der apostolischen Predigt ausmacht. Was aber Christus den Aposteln auftrug, das trugen die Apostel wiederum ihren Nachfolgern auf, und so pflanzte sich das Christenthum in allen Zeit- und Raum-Gebieten fort durch das lebendige Wort. Damit aber das so lebendig fortgepflanzte göttliche Wort weder an Umfang, noch an innerer Reinheit etwas verliere, ist das ganze, in der Kirche vor sich gehende Geschäft der Heils-Verkündung unter den Schutz und die Leitung des heiligen Geistes gestellt, der, als das Prinzip der Wahrheit nicht nur diese erhält, sondern auch durch fortgehende Inspiration Wahrheiten aufs Neue immer wieder erzeugt.

Das göttlich geschehene Wort ruhet daher fortwährend auf einem göttlichen Grunde, durch welchen es in seiner Ursprünglichkeit erhalten wird.

So ist in der Kirche durch das ewig lebendige Wort ein ewig lebendiges Evangelium, und dieses das nie untergehende, sondern in steter Gegenwart sich frisch und lebendig erhaltende Selbstbewußtsein der Kirche.

Damit aber haben wir die Tradition beschrieben; denn das zu allen Zeiten lebendig durch die Kirche hindurchgehende göttliche Wort, das nie alternde Selbstbewußtsein der Kirche ist als ihr göttlich gewirktes Bewußtsein — die Tradition.

Obschon aber Christus seinen Aposteln nur den Auftrag zur mündlichen Verkündigung gegeben, so war doch damit die Belehrung durch das Mittel der Schrift nicht ausgeschlossen, vielmehr stand das letztere einerseits in der freien Wahl der Apostel und Jünger, wie es andern Theils durch Umstände und Bedürfnisse nahe gelegt werden konnte. Und so entstanden durch Beides zugleich im apostolischen Zeitalter nach und nach mehrere schriftliche Denkmale, die wir die Schriften des neuen Testamentes nennen, und auf die wir uns dogmatisch berufen. Das Verhältniß, welches sie zur Tradition haben, ist klar schon an und für sich. Denn an und für sich sind sie nur Bestandtheile der Tradition, die Tradition folglich verkörpert durch Schrift, aber die Tradition selbst weder in ihrem ganzen Umfang, noch nach ihrem ganzen wesentlichen Inhalt. Daraus folgt, daß die neutestamentlichen Schriften in der Tradition wie ihre Ergänzung, so ihre Erklärung finden.

Die neutestamentlichen Schriften sind aber: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die vierzehn Briefe des heil. Paulus, der Brief Jakobi, die zwei Briefe Petri, die drei Briefe des heil. Johannes, der Brief Judä und die Offenbarung des heiligen Johannes.

5. Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen, oder Beweisführung aus der Schrift und der Tradition.

Es *ist* nicht hinreichend, die Quellen, aus welchen die Dog*matik* die göttliche Offenbarung schöpft, bloß im *Allgemeinen* anzugeben, vielmehr wird erfordert, die Art und Weise näher zu bezeichnen, wie der dogmatische Stoff aus den oben genannten Quellen erhoben, und in den Lehrbegriff aufgenommen werden soll. Hiebei aber handelt es sich nicht etwa blos darum, daß wir den betreffenden Stoff seinen Quellen entnehmen, sondern daß wir ihn so entnehmen, wie er sich in einer bestimmten Zeit als ein biblisch oder kirchlich entwickelter vorfindet. Daher bringt sich wissenschaftlich die Nothwendigkeit auf, die Bewegungen und Thätigkeiten alle, wie sie in die Offenbarung, so wie durch diese in der Kirche und in ihren Gliedern vorausgegangen sind, in der Dogmatik zu wiederholen.

Dieß geschieht aber durch jene Functionen, die wir vorzugsweise die historischen nennen, mit welchen die kritischen und exegetischen sich verbinden

Während die philosophische Thätigkeit, von der später die Rede sein wird, auf die religiösen Ideen und ihre Verknüpfung zu einem Systeme gerichtet ist, hat die historische zu ihrem ausschließlichen Gegenstande die religiöse Geschichte, so wie die objectiv gegebene Lehre, in welch beiden uns die göttliche Wahrheit dargeboten wird. In weiterem Umfange befaßt sich die historische Thätigkeit mit dem ganzen geschichtlichen Ursprunge, dem Werden und dem Dasein des christlichen Lebens; im engern aber, und so, wie wir sie nehmen, ist sie anf die Dogmenbildung gerichtet, welcher sie nachgeht, um sie vom Anfang bis zum Ende zu verfolgen. Die historische Thätigkeit hängt aber mit der philosophischen so zusammen, daß die letztere die ewigen Ideen der Offenbarung, welche die erstere als gegebene aufgefunden hat, im Bewußtsein zu klaren bestimmten Begriffen bildet, und zu einem Systeme

organisch verbindet. Die philosophische Thätigkeit ist also eine Thätigkeit der systematisirenden Vernunft und für die systematisirende Vernunft; die historische aber hat zu ihrem Gegenstande das geschichtliche Gesammtbewußtsein, wie es in der hl. Schrift und in der Tradition, d. h. in der Kirche enthalten ist. Die Kirche umfaßt Alles; sie selbst ist, wie oben schon bemerkt worden, die lebendige Tradition, in welche die heilige Schrift nur aufgenommen ist, wie ein Theil in das Ganze. Durch diese Tradition ist die christliche Lehre nichts Stehendes, Starres, sondern ein ewig frisch ausgesprochenes Wort Gottes.

a. Allgemeine Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes aus seinen Quellen.

Da die Dogmatik ihren Inhalt nicht schöpft, aus dem Menschlichen und Subjectiven, sondern aus einem Objectivgöttlichen als dem Positiven, in welchem auch ihr erstes und bleibendes Princip gegeben ist; so entsteht für den Dogmatiker die Regel: den Inhalt der dogmatischen Wissenschaft aus der rechten und alleingültigen Quelle herzuholen.

Die Eine große Quelle der Dogmatik ist aber, wie wir oben gesehen haben, die göttliche Offenbarung, insbesondere die durch Christus. Die obige Regel verwandelt sich daher in die bestimmtere, die sich in dem Imperativ ausspricht: „Schöpfe den Inhalt der Dogmatik aus der göttlichen Offenbarung, besonders aus der, die uns in Christo zu Theil geworden ist."

Die göttliche Offenbarung ist aber enthalten im geschriebenen und im lebendigen Wort, in Schrift und Tradition. Was positiv geoffenbaret ist, wird historisch überliefert. Jene Regel ändert sich daher aufs Neue ab in folgende: „Hole den Inhalt der Dogmatik her aus Schrift und Tradition."

Schrift aber und Tradition erhalten und erben sich fort in der Kirche, in welcher der Eine und gleiche heilige Geist

waltet, und bei allen Trübungen und Störungen durch Menschenwerk die Reinheit der Lehre erhält und das aus ihr hervorgehende Leben bewahrt. Daher die weitere Regel: „Schöpfe aus Schrift und Tradition, wie diese durch die Kirche in ihrer Ursprünglichkeit bewahrt geblieben und rein erhalten worden sind.“

Damit sind aber die allgemeinen Gesetze oder Regeln noch nicht erschöpft, sondern wir kommen sofort zu solchen, die von *jenen*, welche sich überhaupt auf die Ausmittelung eines historischen Stoffes beziehen, nicht verschieden sind.

Vor Allem macht sich bei der historischen Beweisführung, die aus den Quellen selbst schöpft, der Grundsatz geltend, „Gebrauche nur jene Urkunden, die glaubwürdig sind.“

Aus diesen Urkunden aber darf nur jener Sinn entnommen werden, welcher nach Anwendung aller Auslegungsmittel und unter Zustimmung des kirchlichen Bewußtseins der rechte und wahre ist.

Da jedoch unter dem historischen Stoffe und mit ihm so Manches geboten werden kann, was für das christliche Bewußtsein, das in der Dogmatik dargestellt wird, keine Bedeutung hat, indem es blos auf Temporelles, Locales und Personales sich bezieht; so entsteht von selbst die Aufgabe, nur das als zur christlichen Lehre Gehöriges aufzunehmen was wirklich positive Offenbarung enthält, und als solches von der Kirche überliefert worden ist.

Stellen sich den Gründen, aus welchen etwas in das Gebiet der Dogmatik aufgenommen wird, Gegengründe entgegen, und zwar in der Art, daß sie, wie die Gründe selbst, in den Quellen zu ruhen scheinen, wenigstens aus ihnen nicht ganz ohne allen Grund hervorgeholt werden können; so sind auch diese Gegengründe mit aller Gewissenhaftigkeit zu behandeln. Da jedoch die Thätigkeit hiebei nicht eine blos empirische ist, sondern eine mit Geist vorgenommene; so wird sich, durch ein scharfes Nebeneinanderstellen der

Gründe und der dafür gehaltenen Gegengründe, bald ergeben, in wiefern sich diese entweder als wirkliche Widersprüche aufheben, oder, was bei tieferem Eingehen immer der Fall ist, sich nur gegenseitig bestimmen und bewahrheiten. Was aber als wirklicher Gegengrund schlechthin aufgehoben werden muß, hatte nie etwas wahrhaft Grundhaftes an sich, war daher nur Scheingrund. Das Leitende bei dem ganzen Geschäft ist die Idee des Christenthums, die innere Wahrheit desselben, und die nothwendige Beziehung, die ein einzelnes Moment zum Ganzen hat.

Die allgemeinen Gesetze werden zu besondern, wenn die historisch-dogmatische Beweisführung entweder aus der heiligen Schrift, oder aus der Tradition geschieht.

b. Besondere Regeln zur Aushebung des dogmatischen Stoffes.

α. Aus der heiligen Schrift.

Die obige allgemeine Regel „nur glaubwürdige Urkunden zu gebrauchen,“ wiederholt sich hier im Besondern, mit bestimmter Rücksicht auf die angeblichen Apokryphen des neuen Testaments, die von Häretikern wie erdichtet, so gebraucht worden sind *).

Sind die wahren Urkunden, die ohnehin von der Kirche zu jeder Zeit festgehalten wie erhalten worden sind, von den unächten ausgeschieden, so wendet sich die Thätigkeit zu dem Inhalt der erstern, und es macht sich zuvörderst die Regel geltend, „nur auf unbezweifelt ächte Stellen sich zu berufen.“ Hier tritt die historische Function mit der kritischen zusammen, deren Geschäft es ist, Varianten, die in großer Anzahl, und Interpolationen, die selten vorkommen, nachzuweisen, und ihr Verhältniß zum Ganzen auszusprechen, und endlich, den ursprünglichen Text, so viel als möglich, wieder herzustellen. Wenn aber einerseits

*) Excurs über die angeblichen Apokryphen des neuen Testaments, ihren allgemeinen Charakter und ihren Inhalt.

bemerkt werden mag, daß die zu verschiedenen Zeiten entstandenen Varianten schon nach der Weise und dem Grund, wie und wodurch sie entstanden, dazu beitragen, den zu allen *Zeiten* herrschenden Einen Glauben darzuthun; so ist *auf* der andern Seite nicht zu vergessen, daß der christliche Glaube in seiner Kraft und Wahrheit nicht abhängig gemacht ist von irgend einer Leseart, und daß er eben so wenig erschüttert wird durch ein philologisch-kritisches Bedünken *).

---

*) Als Beispiel einer Afterkritik kann Folgendes dienen. Die Stelle 1 Tim. III, 16, läßt es zweifelhaft, ob es im Urterte heiße: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*: „Gott ward geoffenbart im Fleische," oder *ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*: „der geoffenbart ward im Fleische." Daß dort wie hier Christus verstanden werden müsse, ist klar. Aber die erste Leseart legt ihm die Gottheit bei, und das ist ihr Unterschied von der zweiten, die es hier wenigstens unentschieden läßt, indem sie von Christus nur überhaupt spricht. Diejenigen nun unter den Gelehrten, welche an die Gottheit Christi überhaupt nicht glauben, ziehen die Leseart ὅς vor; *die aber*, welche an sie glauben, θεος, obschon nicht allgemein, und noch weniger, weil dazu eine Nothwendigkeit drängte, denn von dieser einzigen Stelle hängt ja die Gottheit Christi nicht ab, und die Leseart ὅς ist unterdeß so ziemlich die allgemeinere geworden, ohne daß darum der Glaube gesunken wäre. Die Trinitarier erweisen es aber zudem noch kritisch, daß, wenn auch ὅς gelesen werde, dieß aus θεος entstanden sei. Denn θεος werde abbrevirt geschrieben Θς. Im Alexandrinischen Manuscript nämlich, auf welches sich sowohl die Unitarier als die Trinitarier berufen, fanden die Trinitarier in *O* einen Querstrich, also Θς. Mit Hinweglassung des Querstrichs wurde aus Θς, d. h. *ΘΕΟΣ* ein *ΟΣ*, was leicht geschehen konnte. Nun war die Frage, ob im Alexandrinischen Manuscript wirklich ΘΣ gefunden werde. Dr. Berriman, der an die Gottheit Christi glaubte, untersuchte mit zwei Freunden, Ridley und Gibson, die zugleich Zeugen sein sollten, das Manuscript mit Hilfe eines Glases in der Sonne, und fand wirklich jenen Querstrich, so daß es heißt: Θς, also: *ΘΕΟΣ*. M. Wettstein aber war in dieser Sache dem Dr. Berriman entgegen. Wettstein soll jedoch nach eigener Untersuchung einem vertrauten Freunde gestanden haben, den Querstrich in *O* wirklich

Daher denn schon die höhere Kritik, und noch mehr die höhere Hermeneutik an die Einheit hält, die in den biblischen Glaubenswahrheiten herrscht, und durch welche sie alle wunderbar als Wechselbestimmungen zusammenhängen.

Aus dem allgemeinen Gesetze, nur Christliches, oder im allgemeinen Geoffenbartes aufzunehmen, folgt das besondere: „Nur die Worte Christi und der Apostel für die Dogmatik auszuheben," alles Locale aber, Personelle und Temporelle nur in soweit gelten zu lassen, als es im Stande ist, die erstern aufzuhellen.

Was aber die Aussprüche Christi und der Apostel näher angeht, so muß es sich von selbst verstehen, daß die klaren den dunkeln vorzuziehen sind. Zweifelhafte Stellen aber, oder vieldeutige, sind von den wirklich beweisenden auszuscheiden: werden sie aber dennoch hinzugenommen, so müssen sie ihr Gewicht von der Art und Weise her erhalten, wie sie durch Parallelstellen erhärtet werden.

Die Aufforderung, nur die Worte Christi und der Apostel anzuführen, so wie die andere, klare Stellen den dunkeln vorzuziehen, ist jedoch sehr weit davon entfernt, dem Verfahren das Wort zu reden, nach welchem in der heiligen Schrift eine gewisse Anzahl von beweisenden Stellen (dicta brobantia) angenommen wird, die, eben weil größtentheils nur auf sie gebaut werden soll, Hauptstellen (loca primaria praecipua, praestantissima), oder klassische Aussprüche (dicta classica) genannt werden; denn obschon die Schriften alten

---

erblickt zu haben. Von Dr. Berriman daher der Unwahrhaftigkeit und absichtlichen Lüge beschuldigt, meint Wettstein, er sei mit jenem Querstrich nur getäuscht worden, denn er rühre her von einem *E*, daß von der entgegengesetzten Seite durch das Pergament durchgeschimmert habe. Kommt es daher nur auf die Kritik an, so hängt die Gottheit Christi von jenem Querstrich ab; ohne ihn wäre somit keine Erlösung, keine Kirche, überhaupt nichts, was zur christlichen Heilsordnung gehört; ohne jenen Querstrich also würde die ganze Welt und ihre Geschichte eine andere Gestalt haben.

wie neuen Testaments zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, so bilden sie doch als zu einander gehörige Theile ein geistig lebendiges Ganze, in welchem die Momente sich gegenseitig ergänzen und näher bestimmen. Indem sie aber als Theile *diese* Beziehung einander gegenüber aufzeigen, haben sie unter sich auch das gemein, daß keine Stelle in Form eines dogmatischen Satzes auftritt, vielmehr tragen sie alle denjenigen Charakter gleichsehr an sich, der ihnen durch die Lehrart Jesu Christi und der Apostel aufgedrückt ist. Dieß aber dürfte nicht der Fall sein, wenn in der Schrift vorzugsweise beweisende Stellen sein sollen; denn sie müßten nicht nur eine Bibel in der Bibel, sondern auch so beschaffen sein, daß sie es an sich aufzuzeigen vermöchten, sie haben den Charakter des Unmittelbaren bereits abgelegt, und den des Vermitteltseins angenommen; mit Einem Worte: sie müßten in der formellen Vollendung der Dogmen auftreten.

Endlich kommt noch zur Sprache, ob auf das alte Testament weniger, oder eben so sehr wie auf das Neue dogmatisch zu bauen sei. Wir können diesen Punkt mit Wenigem erörtern.

Da der Inhalt wie der Grund der Dogmatik die göttliche Offenbarung ist, das alte Testament aber eben so göttliche Offenbarungen enthält, wie das neue; so ist auf jenes dogmatisch sich eben so zu berufen, wie auf dieses.

Was daher das alte Testament an Offenbarungen über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften, über die Welt und den Menschen, so wie über das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen enthält, ist in die Dogmatik aufzunehmen.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist vom alten Testament dogmatisch Gebrauch zu machen. Denn wenn schon nur das neue Testament es ist, was den Erlöser in seiner Erscheinung und in seiner weltversöhnenden Thätigkeit uns darstellt; so ist doch gleichwohl das alte Testament in sofern nicht ohne ihn, als es ihn enthält in der Verheißung der Weis-

sagung. Beide Testamente verhalten sich daher zu einander wie Verheißung und Erfüllung, und bilden durch dieses Verhalten eine innere Einheit, die auch in der Dogmatik, dem wissenschaftlich reflectirten Bilde der göttlichen Offenbarung, zur Erscheinung zu kommen hat. Daher sind auch hieher die Worte Christi zu beziehen: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen Matth. 5, 17. Es muß Alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen. Luc. 24, 44. vgl. A. Gsch. 3, 18.

β. Aus der Tradition.

Beinahe dieselben Gesetze gelten für die Aushebung des dogmatischen Stoffes aus der Tradition.

Um das wahrhaft Christliche zu erhalten, ist nur aus jenen Traditionen zu schöpfen, die sich als göttliche, im Gegensatz zu den menschlichen erweisen. Die göttliche Tradition aber ist die kirchliche, die mit der apostolischen Eins ist.

Das Kriterium hiebei ist: die harmonische Uebereinstimmung Aller zu allen Zeiten und an allen Orten. Daher ist der Ausspruch des Vincentius von Lerinum, in welchem die Kirche ihr Bewußtsein in Betreff der Glaubensregel auf das correcteste ausgedrückt findet, ein classischer geworden. In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet: *si* sequamur *universitatem, antiquitatem, consensionem.* Sequemur autem *universitatem* hoc modo: si hanc unam fidem veram esse feteamur, quam *tota per orbem terrarum* confitetur *ecclesia: antiquitatem* vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos *sanctos majores*

ac *patres nostros* celebrasse manifestum est: *consensionem* quoque itidem, si in ipsa vetustate *omnium, aut certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum* definitiones sententiasque sectemur. *Vincent. Lerinens. Commonitorium*, cap. 3. (Vgl. das folgende vierte Kapitel, zu dessen Inhalt die explicatio regulae praecedentis gemacht ist*).

Diese in der Glaubensregel festgehaltene Allgemeinheit kann aber, was übrigens von selbst klar ist, nicht enthalten sein in einer unbestimmten Sagenreihe, sondern sie kann nur liegen in dem, was zu allen Zeiten bestimmter Ausdruck des christlichen Glaubens und Lebens ist. Der Glaube spricht sich aus im öffentlichen Bekenntniß; das aus dem Glauben und seiner Kraft sich erzeugende Leben aber offenbart sich im Cultus, dessen Sprache selbst wieder ein eben so öffentliches und lautes Bekenntniß ist. — Endlich übergeben diejenigen, welche Anfangs selbst Söhne der Kirche

*) Dieses Kapitel lautet also: Quid igitur tunc faciet Christianus catholicus, si se aliqua ecclesiae particula ab universalis fidei communione praeciderit? Quid utique, nisi ut pestifero corruptoque membro sanitatem universi corporis anteponat? Quid si novella aliqua contagio non jam portiunculam tantum sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Tunc idem providebit, ut antiquitati inhaereat, quae prorsum jam non potest ab ulla novitatis fraude seduci. Quid si in ipsa vetustate duorum aut trium hominum, vel certe civitatis unius, aut etiam provinciae alicujus error deprehendatur? Tunc omnino curabit, ut paucorum temeritati, vel inscitiae, si qua sunt, universaliter antiquitus universalis concilii decreta praeponat. Quid si tale aliquid emergat, ubi nihil hujusmodi reperiatur? Operam dabit, ut collatas inter se consulat interrogetque sententias, eorum dundaxat, qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen ecclesiae catholicae communione, et fide permanentes, magistri probabiles extiterunt: et quidquid non unus, aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoverit, id sibi quoque intelligat, absque ulla dubitatione credendum.

sind, und denen die Kirche das in ihr göttlich gewirkte christliche Bewußtsein mitgetheilt hat, das so Empfangene ihren Nachfolgern im Glauben, und werden, indem sie durch lebendige Ueberlieferung in ihnen dasselbe Bewußtsein erzeugen, zu geistigen Vätern. —

Die Allgemeinheit des Glaubens ist daher ausgesprochen

a. in der allgemeinen Kirche selbst, und zwar zunächst in ihren Symbolen, die auf allgemeinen Concilien verfaßt worden sind.

b. In den Glaubensbekenntnissen einzelner bischöflichen Gemeinden, oder mehrerer zugleich, die Einem und demselben Metropolitanverband angehören, in Symbolen somit, die von Diöcesan- und Provinzialsynoden ausgegangen sind.

c. In den Sendbriefen der Bischöfe, die den Zweck hatten, den Einen Glauben, wie die Eine Liebe gegenseitig einander zu offenbaren.

d. In den vornehmsten Liturgien der katholischen Kirche.

e. In den Schriften der Kirchenväter, in welchen die Expositionen des Kirchenglaubens in der weiteren Entwicklung enthalten sind; — denn nur, so weit sie dieses wirklich sind, haben sie Bedeutung für die Dogmatik.

Schon daraus läßt sich erkennen, welch wichtiges Moment in der Bestimmung der Dogmen die kirchliche Beziehung, der Ausspruch der Kirche sei.

c. Rücksicht bei der Aushebung des dogmatischen Stoffes auf die Kirche.

Obschon der Dogmatiker aus Schrift und Tradition eine Wahrheit, einen Lehrsatz sich abgeleitet hat; so bleibt, da in der Ableitung auch bei der sorgfältigsten Beobachtung der Regeln und Gesetze doch immerhin ein Irrthum möglich war, und bei allem relativ gelungenem Streben, das historische Moment des Christenthums als eine wirkliche Thatsache kritisch zu begründen, im Mannigfaltigen der Erscheinungen die höhere Einheit nachzuweisen, die Zuverlässigkeit der Quellen

außer Zweifel zu stellen, und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Zeugen zu verbürgen, doch immer noch Fehler begangen werden konnten, der abgeleitete Lehrsatz stets nur subjective Meinung dessen, der die Ableitung vorgenommen hat. Das Subjective muß daher seine Bestätigung in einem Objectiven finden, das Besondere in einem Allgemeinen, das Menschliche in einem Höhern, als es selbst ist; — und dies ist die die Kirche, die Gesammtheit der Gläubigen, in der sich das Christenthum ununterbrochen fortgestaltet, und die göttliche Offenbarung und Verkündigung ewig fortlebt. In ihr ist das Christenthum das Leben selber, und nur das Leben kann Zeugniß geben von sich und von seinen Gesetzen. Wie daher Niemand besser von dem Zeugniß geben kann, was im Bewußtsein eines Menschen vorgeht, als der Mensch selber, dem das Bewußtsein eigen ist; eben so kann auch von dem Bewußtsein, das die Kirche von sich hat, Niemand besser Zeugniß geben, als sie selbst. Der Inhalt des Bewußtseins aber, das die Kirche von sich hat, ist Christus und sein Geist. Dieser Geist, der aus dem nimmt, was Christi ist, um es uns zu geben, die absolute Wahrheit selbst, ist für die sich fortbildende Menschheit in der Kirche immerwährend gegenwärtig, und in dieser Gegenwart lebendig und wirksam. In diese stets lebendige Gegenwart Gottes und seiner Wahrheit soll sich die subjective Vernunf fortwährend versenken, um so mit der objectiven Vernunft als der göttlichen Eins zu werden. Das ist die Bedeutung der Kirche. Alle religiösen Wahrheiten sind in ihr niedergelegt, und sie bewahrt und schützt sie als ihr Höchstes. Ihr Urtheil kann daher, was nun leicht zu begreifen ist, allein das entscheidende sein; denn ihr Bewußtsein vom Göttlichen ist höher, reiner, tiefer und umfassender als das Bewußtsein jedes Einzelnen und aller Einzelnen; es hat die wahre Universalität. Kein Einzelner kann somit auch dahin kommen, mit seinem subjectiven Bewußtsein einen christlichen Lehrsatz aufzustellen, selbst dann nicht, wenn er aus Schrift und Tradition schöpft; denn das

Dogma, das eine Wahrheit durch und von Gott, so wie eine Wahrheit von Allen für Alle ist, kann nur aus dem gottgewirkten Gesammtbewußtsein der Kirche hervorgehen. Wer daher das eigene, beschränkte Bewußtsein dem universellen der Kirche gegenüber stellt, und feindlich bei diesem Gegensatze beharrt, der fällt nothwendig in die Häresis. Was somit die Glaubensregel des Vincentius von Lerinum enthält, ist selbst nur Anschauung aus dem Begriff der Kirche, nur Folgerung aus ihrer Auctorität.

Daraus geht hervor, daß die Dogmatik den kirchlichen Charakter haben müsse, und daß sie ohne diesen Charakter nicht christliche Dogmatik sein könne *).

Was die verschiedenen Thätigkeiten für das Dogma gewirkt haben, vereinigt sich an und für sich zu Einem. Denn was die historisch-kritische Function in Absicht auf die Tradition als Resultat für das Dogma gefunden hat, dasselbe hat die Thätigkeit, die sich auf die heil. Schrift bezog, durch

*) Schleiermacher glaubt den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus so fassen zu müssen: „daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche." Der christl. Glaube. I. Thl. S. 145 ff. 2. Aufl. Diesem Vorwurfe — denn einem solchen sieht der Satz gleich — ist nur entgegen zu halten, daß ja Christus immerwährend selbst in der Kirche gegenwärtig ist, daß daher, wer in der Kirche ist, dieß nicht sein kann, außer er sei mit Christo, und daß, wer mit ihm ist, deßwegen auch schon in der Kirche ist. Das Gesagte muß nun aber auch seine Anwendung auf die Dogmatik finden, die als die christliche nothwendig auch die kirchliche ist. Noch müssen wir bemerken, daß nach der Schleiermacher'schen Ansicht Hengstenberg ganz katholisch sein müßte, weil er im Vorwort zur Evangl. Kirchenzeitung Jahrg. 1838, Januar, Nr. 1 sagt: „Der regelmäßige Gang ist der, daß Jeder durch die Kirche zu Christo kommt." Die katholische Anschauung ist und war von jeher die durch Irenäus ausgesprochene: Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia.

Auslegung gefunden. Das Eine Resultat aber ist, daß die christliche Wahrheit ohne alle wesentliche Veränderung von der Gründung der Kirche an bis auf unsere Zeit herab sich erhalten habe, und daß der Grund dieser Erhaltung der göttliche Geist sei, das Princip aller Wahrheit und aller wahren Thätigkeit in der Kirche. Die göttlich gestiftete Einheit wurde auch göttlich erhalten. Die Erhaltung war aber zugleich lebendige Entwicklung.

6. Der Entfaltungsproceß der christlichen Wahrheit.

Wenn aus der heil. Schrift eine Offenbarungswahrheit entnommen wird, ist diese schon bestimmt durch die Tradition, d. h. sie ist durch diese als das ganze und lebendige Wort eben so ergänzt als gedeutet. Die Tradition selbst aber ist bestimmt durch sich selber, eben weil sie von Gott ausgegangenes, und vom heil. Geist getragenes lebendiges Bewußtsein ist. Dieses Bewußtsein, welches, wie wir oben schon dargethan, das Bewußtsein der Kirche ist, ist als gottgewirktes und urlebendiges stets dasselbe, und weder einer Ab- noch einer Zunahme fähig. Aber es entfaltet sich uns immer mehr und mehr, nach Maaßgabe der Thätigkeit, die vom Menschen geübt wird, in das Innere der Offenbarung einzubringen, und das durch diese mitgetheilte Erkennen zur Wissenschaft zu erheben. So haben wir in der Wissenschaft der christlichen Wahrheit zwei Factoren, die objective göttliche Offenbarung, und den menschlichen Geist mit seinem auf den Inhalt der Offenbarung gerichteten Denken. Indem wir den Proceß, der sich durch das Zusammentreffen dieses objectiv Göttlichen und subjectiv Menschlichen ergibt, näher beschreiben, haben wir allenthalben auf das Ursprüngliche zurückzugehen.

a. Der christliche Glaube.

Wir haben oben als die Grundlage der christlichen Theologie die Offenbarung in Christo erkennt, diese aber als das Positive.

Offenbarung als Positives wird aber aufgenommen und festgehalten durch den Glauben.

Deßwegen geht in der Theologie alles wahre christliche Erkennen vom Glauben aus, und ohne diesen göttlichen ist alles theologische Wissen ein grund- und wahrheitsloses. Da der Glaube seinen Grund in einer positiven Wirklichkeit hat, in der er sich auch wesentlich enthalten weiß; so gründen wir uns durch den Glauben — auf Gott, den Grund alles Grundes. Darin ruhet auch die Absolutheit des Wissens, das von solchem Grunde ausgeht.

Der Glaube läßt aber bei der Verständigung über ihn eine dreifache Betrachtung zu.

Zuerst fassen wir ihn in seiner Objectivität, und hier ist er gleichbedeutend der christlichen Offenbarung, der Lehre des Evangeliums, dem Christenthume als göttlicher Anstalt. So erscheint er in folgenden Stellen: „Das Wort des Herrn verbreitete sich immer weiter; die Anzahl der Jünger vermehrte sich zu Jerusalem außerordentlich, sogar eine Menge Priester nahm den Glauben an. Apostel. 6, 7. „Nach ihrer Ankunft ließen sie (Paulus und Barnabas) die Gemeinde zusammen kommen, und erzählten, was Gott Alles durch sie gewirkt, und daß er auch den Heiden die Thüre zum Glauben geöffnet habe." Apostelg. 14, 26. „Einige Tage nachher kam Felix mit seiner Gemahlin Drusilla, die eine Jüdin war, und ließ Paulus vor sich kommen, um ihn über den Glauben an Christum Jesum zu hören." Apostelg. 24, 24. „Auf daß euer Glaube bestehe nicht in Menschenweisheit, sondern in der Kraft Gottes." 1 Kor. 2, 5. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel." 1 Kor. 15, 17. „Nicht daß wir Herrn wären über euren Glauben, nur Mitbeförderer eurer Freude wollen wir sein." 2 Kor. 1, 23. „So ihr anders bleibet im Glauben gegründet und fest." Kol. 1, 23. „Dazu ich gesetzt bin — ein Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit." 1 Tim. 2, 7. „Der

Geist saget deutlich, daß in den letzten Zeiten Etliche vom Glauben abfallen werden." 1 Tim. 4, 1. Dahin gehören ferner die Ausdrücke: „Predigt des Glaubens." Gal. 3, 2. „Glaube der Gerechtigkeit." Gal. 5, 5. „Glaube des Evangeliums." Phil. 1, 27. „Opfer und Gottesdienst des Glaubens." Phil. 2, 17. „Glaube der Wahrheit." 2 Theff. 2, 13. „Geheimniß des Glaubens." 1 Tim. 3, 8. 9. „Den Glauben verläugnen." 1 Tim. 5, 8. „Sich erbauen auf dem Glauben." Jud. 20. Auf ähnliche Weise verstehen unter dem Glauben mehrere Väter das Christenthum, oder näher angegeben, die objective Lehre des Christenthums; so Chrysostomus*), Gregor von Nazianz**), Photius***), Athanasius †) und Theodoret ††).

Unter dem Glauben versteht die heil. Schrift aber auch zweitens die im Menschen seiende Erkenntniß des objectiven Glaubens, die Wissenschaft des christlichen Glaubens, den Glauben also, wie er ist in unserer Erkenntniß, und blos in dieser. Mit Rücksicht auf diesen spricht sie von einem Maaß des Glaubens, Röm. 12, 3., von einer Schwäche des Glaubens, 1 Kor. 12, 9., von Ergänzung des Glaubens durch apostolische Predigt, 1 Theff. 3, 10. Dieser in bloßen Begriffen bestehende Glaube wird vom Apostel Jacobus dem lebendigen, im Werke sich erweisenden entgegengestellt. Jacob 2, 14—26.

Dieser in der letzten Stelle angedeutete Glaube ist der Glaube der dritten Art, der lebendige, der in die Gesinnung und in den Willen übergegangene Glaube, der Glaube, welcher, weil thätig durch die Liebe, der rechtfertigende Glaube ist. Gal. 5, 6. 1 Theff. 5, 8. 2 Tim.

---

*) Homil. LXI.

**) Orat. XXXII.

***) Epist. 1.

†) Orat. II contr. Arian. Derselbe in epistol. ad Jovianum (ἡ τῆς καθολικῆς ἐκκλησιας πιστις).

††) Hist. eccl. lib. II. c. 21.

1, 13. 2 Petr. 1, 5. Röm. 3, 28. 4, 9. 10—12 9, 32. Gal. 3, 6—9.

An dem gegenwärtigen Orte haben wir uns nicht mit dem letztern, sondern mit dem Glauben der ersten und zweiten Art zu beschäftigen, mit dem Glauben somit, wie er objectiv die an und für sich seiende christliche Wahrheit, oder die geoffenbarte Lehre des Christenthums, subjectiv aber die Erkenntniß dieser Wahrheit und Lehre ist. Beide haben aber das Verhältniß zu einander, daß der erste durch eigene Bewegung in den andern übergehen, dieser aber sich mit jenem erfüllen will.

b. Der objective Glaube in seiner Vermittlung zum Symbol.

Der Glaube in der erstgenannten Bedeutung, der Glaube nämlich als geoffenbarte göttliche Lehre oder als christliche Wahrheit, hat für das menschliche Subject die zweifache Bedeutung, Gegenstand der geistigen Anschauung, und Grund des christlichen Erkennens und Lebens zu sein. Die Offenbarung tritt mit ihrem Inhalte, sei es durch die ursprüngliche Verkündigung, oder durch die spätere Predigt des Evangeliums, oder endlich durch die ganz volle und lebendige Erscheinung des Christenthums, vor den Menschen hin, und wird Gegenstand seiner Vorstellung.

Bei dieser äußerlichen Gegenständlichkeit kann es aber um so weniger sein Verbleiben haben, je mehr das Göttliche in dem Menschlichen wohnen, das Menschliche aber das Göttliche bleibend besitzen will *). Daher bewegt sich das Göttliche eben so hin zum Menschlichen, wie das Menschliche zum Göttlichen: das Göttliche, damit es als höherer Grund des

*) *Habitare* namque dicit effectum spiritualem, et specialem, cum acceptatione: sicut est effectus gratiæ gratum facientis, quæ est deiformis, et in Deum reducit, et Deum facit nos habere, et haberi a nobis, ac per hoc et inhabitare in nobis. *Bonaventur.* Breviloqu. part. I. cap. 5.

Erkennens und Lebens sich mittheile; das Menschliche, damit es das göttlich Mitgetheilte aufnehme und in sich wirken lasse. Die göttliche Offenbarung daher, die zuerst nur Gegenständliches für unsere Vorstellung wird, wird dieses dennoch in der Absicht, damit sie Grund und Wurzel unseres geistigen Erkennens und Lebens werde. In ihr, dem objectiven Glauben, sollen wir gegründet und befestiget, — *τῃ πιστει τεϑεμελιωμενοι και ἑδραιοι* Kol. 1, 23., auf ihn als den heiligsten Glauben sollen wir erbaut werden — *τῃ ἁγιωτατῃ πιστει ἐποικοδομουντες ἑαυτους*. Jud. v. 20.

Die in Christo erschienene Wahrheit wurde zuerst treuherzig von den Aposteln aufgenommen, die für den Glauben an ihn, an die Wahrheit seiner Lehre, an die Heiligkeit seines Lebens, an die Thaten, die er verrichtete, und an den Zweck seiner Sendung am meisten empfänglich waren. Wie sie fortwährend für ihn auch mit Aufopferung selbst ihres Lebens zeugten, so war auch ihre ganze Lehre nur ein Zeugniß von Christo, dessen volle Persönlichkeit sie mit Hilfe des Geistes in ihrem ganzen Wesen, so wie in ihrer ganzen Größe und Hoheit erkannten, wodurch ihr eigenes Bewußtwußtsein ein wahrhaft christliches wurde. Wie aber kein Erkennen möglich ist ohne Zergliederung und Auseinanderlegung des Inhaltes, wenn diese Anfangs auch noch so wenig mit Strenge vorgenommen werden; so war es auch bei dem Erkennen der christlichen Wahrheit. Das Objective der Lehre mußte in seinen besondern Momenten erkannt und dargestellt werden, um so als wirklich Begriffenes in die Subjectivität übergehen zu können, und darin durch Individualisirung Dasein zu gewinnen. Die erste Bewegung ist also die vom Allgemeinen zum Besondern. Wir gewahren sie eben so in der apostolischen Predigt als in den Sendbriefen der Apostel. Denn es lag diesen eben so daran, den Einen, durch Menschen nicht umgestaltbaren objectiven Glauben zu predigen, als den Inhalt dieses Einen und unveränderlichen positiven Glaubens in seinen wesentlichen Mo-

menten klar zu machen, und nach den vorwaltenden geistigen Bedürfnissen und Zuständen den Individuen nahe zu legen. Beides zusammen gibt den Begriff des Individualisirens, durch welches zugleich der Modus der Mittheilung sich bestimmt. Dahin geht der Ausspruch des heil. Paulus: Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn dieses konntet ihr noch nicht ertragen, weil ihr noch sinnlich seid. 1 Kor. 3, 2. Noch bestimmter spricht dieß der Brief an die Hebräer aus: Hierüber hätten wir viel zu reden; aber es ist schwer verständlich zu machen; weil ihr so träge geworden seid, es zu fassen. Der Zeit nach solltet ihr Lehrer sein können; aber ihr bedurftet selber wieder des Unterrichts in den Anfangsgründen der göttlichen Lehre; ja ihr seid dahin gekommen, daß ihr Milch bedürfet, aber keine starke Speise. Wer aber noch Milch haben muß, der fasset die Lehre von der Gerechtigkeit noch nicht, denn er ist noch Kind. Starke Speise gehört für Vollkommene, die wegen erlangter Fertigkeit eine geübtere Fassungskraft haben. Hebr. 5, 11—14.

Die zum Behufe der Individualisirung Statt findende Bewegung von der Einheit zur Vielheit, von der Allgemeinheit zur Besonderheit, führt aber mit derselben Nothwendigkeit, mit der sie selbst entstanden ist, die andere herbei, die verbindende. Durch die Wiederverbindung werden die besondern Momente, die in ihrer Bestimmtheit erkennt sind, zu einem Ganzen vereinigt, und so die ursprüngliche Einheit wieder hergestellt.

So sehen wir in der Kirche vom apostolischen Zeitalter an ununterbrochen eine Thätigkeit vorwalten, die zum Zweck hatte, den unendlichen Reichthum der christlichen Wahrheit auf einige Haupt- und Grundsätze zurück zu bringen, die gleichsam den Mittelpunkt aller christlichen Wahrheiten bilden sollten.

Zwar ist bei dieser Synthese der individuelle menschliche Geist thätig; zugleich aber auch und vorzugsweise der göttliche Geist, das Band der Geister, und der Urheber aller

wahren, wirklichen Einheit in der Wahrheit. Denn die christliche Einheit muß Einheit für Alle sein; der mit seiner Wahrheit in Allen seiende Geist ist aber der allgemeine Geist selbst, der Alle in alle Wahrheit führende Geist, und der Geist, in dem allein erst alle Wahrheit wahr ist. Deßwegen erkennen sich auch in ihm Alle wieder, in Jedem sind Alle, Alle in Jedem. Das vorherschende Element ist also nicht das Subjective, sondern das Objective, so daß in der Synthese mit den Momenten, die in ihr enthalten sind, an sich die objective Wirklichkeit, der objective Begriff in seiner Positivität gesetzt ist. Das subjective Element ist nur vorhanden in seiner ersten leisen Regung, und zwar dazu, die in der Besonderheit oder Vielheit getrennten Momente zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen und zu verbinden, und zwar so, wie sie im objectiven Göttlichen ursprünglich zu einem Ganzen selbst schon geordnet und verbunden waren. So nimmt sich die göttliche Wahrheit aus ihrer Totalgliederung wieder zurück in ihre Einheit.

Es ist somit der Glaube selbst, der sich in seinem wesentlichen Begriffe zusammenschließt. Unmittelbar ist der Glaubensbegriff schon in der Verkündigung enthalten, und damit auch in der Tradition, welche das Eine bleibende Bewußtsein der Kirche zu jeder Zeit ist. Für den Inhalt selber ist es gleichgültig, zu welcher Zeit das bisher Unvermittelte in seiner Selbstvermittlung sich ausspricht. Spricht es sich aber aus in dieser Selbstvermittlung, die, eben weil der Inhalt stets derselbe bleibt, nur in formeller Hinsicht eine solche ist; so entsteht das Symbolum, der Glaubensbegriff, das Glaubenssymbol, *το της πιστεως συμβολον* *).

Wenn wir auch nach philologischer Erklärung das Wort Symbol — *συμβολον* — nicht gerade abzuleiten gedenken von *συμβολεω* (dieses von *συμβαλλω*), was heißt: ich trage, bringe zusammen, woraus das Wort *συμβολη*, was bedeutet das Zusammentragen, Zusammensetzen,

*) Concil. Laodicen. c. 7.

Beitragen, auch das Zusammengetragene, Zusammengebrachte, der Beitrag, collatio; obschon manche Väter diese Ableitung vorgezogen haben; so bleibt aus diesem Stammworte doch immer noch der Begriff des Verbindens, weil die auch nur wenigen Sätze doch zu einem einheitsvollen Ganzen geordnet werden. An sich aber wird συμβολον zunächst hergeleitet von συμβαλλομαι was im Infinitiv heißt: zusammentreffen in Etwas, sich verbinden für und durch Etwas, daher συμβολον Zeichen, *signum* Kennzeichen, Wahrzeichen, tessera, tessera hospitalitatis, Abzeichen. Bundeszeichen*). Symbol bedeutet daher das, was Alle verbindet, worin Alle zusammen stimmen, wozu sich alle einhellig bekennen, und woran sich Alle erkennen.

Sehen wir auf den Inhalt des Symbols, und zwar des ältesten, des Apostolischen; so ist leicht zu erkennen, daß das Fundament desselben der bei Matth. 28, 19. ausgesprochene Glaube an den Vater, den Sohn, und den heiligen Geist ist. Alles Uebrige ist nur weitere Entwicklung, nähere Erklärung und Bestimmung, hervorgerufen durch die Bedürfnisse der durch Häresien vielfach bewegten Zeit. Der Grundtypus des Symbols ist also ein Ausspruch Christi, und daraus wird klar, daß an der Entstehung und Verwirklichung des Glaubensbegriffes die subjective Thätigkeit nur sehr geringen, und im Ganzen nur negativen Antheil genommen habe. Denn der Glaubensbegriff ist als ein geoffenbarter ein objectiver Begriff, der an und für sich selbst gesetzt ist, und eben so, seine immanente Dialektik in sich selber tragend, sich selbst in sich vermittelt. Er ruhet sonach in sich selbst, hat sein Dasein nicht unserer Thätigkeit, sondern der Thätigkeit Christi und des heiligen Geistes zu verdanken. Daher ist er auch für uns ein gegenständliches, positives Sein, in welchem wir aber selbst mitbegriffen oder in welches

*) Isidorus lib. II. offic. eccles, c. 22. beinahe wörtlich aus Rufin in exposit. Symboli. *Maxim. Taurinens.* de tradit Symb.

wir mit einbegriffen sind, um uns mit den Bewußtsein Christi und seines Geistes lebendig zu erfüllen. Es ist an sich jedoch die menschliche Natur selbst, die mit einbegriffen ist *), die und sofern sie auf das Wort Christi gegründet werden soll, das Geist und Leben ist**). Der Antheil, den wir an dem Symbol haben, ist somit noch nicht ein Antheil durch speculatives Wissen, sondern durch Glauben, also ein Antheil auf unmittelbare Weise. Nur sind in der objectiven Wahrheit, die das Symbol enthält, unendlich viel Beziehungen zur Subjectivität enthalten, und dieß sind die eben so vielen zarten, aber zugleich starken Fäden, die uns mit sanfter, unsichtbarer Gewalt an die objective göttliche Wahrheit anknüpfen. So sind wir selbst schon ohne unser Zuthun in die Einheit des Glaubenssymbols aufgenommen, und es ist nur die innere Natur der Sache, die uns drängt, mit Herz und Mund es zu bekennen; oder es ist neben dem Einfluß von Oben noch die stille Gewalt des Zuges zu Gott und zur Einheit mit ihm, der im besserm Theil unsers Geistes liegt, welcher uns das Bekenntniß des christlichen Glaubens aussprechen heißt.

Wenn nun aber in ältern christlichen Schriften die Ansicht oftmals sich niedergelegt findet, daß im Symbol eine höhere Vollkommenheit durch Fortschritt sei***), und die, welche es öffentlich aussprechen, sich als die Erkennenden zeigen; so wird zu untersuchen sein, wie wir diesen Ausspruch zu verstehen haben.

Das Glaubenssymbol ist nicht nur selbst in Allem an

---

*) Daher die Möglichkeit der Kindertaufe.

**) Inter Deum vero et homines Symbolum fidei sola fide firmamatur: *non litterae, sed spiritui creditur*, et mandatur cordi, non chartae; quia divinum creditum humana non indiget cautione... Sed dicis; qui falli non potest, quid est, quod exigit placitum? quid Symbolum quaerit? Quaerit ille propter te, non propter se; non quia ille dubitat, sed ut tu credas. *Petr. Chrysolog.* homil. 62. de interpretat. Symbol. Apostol.

***) Siehe die folgende Note.

die geschichtliche Offenbarung der Trinität geknüpft, sondern es bildete als Glaubenslehre vom Vater, Sohn und Geist auch den wesentlichen Inhalt der christlichen Erziehung, und zwar in der Art, daß der katechetische Unterricht stets nur die weitere Erklärung und nähere Bestimmung des Symbols, d. h. der Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiste war. Dieser Inhalt wurde vom christlichen Lehrer, indem dieser ihn mittheilte und erläuterte, in den jungen zarten Gemüthern individualsirt, und zuletzt, nach zurückgelegtem Vollalter, von diesen selbst als innerste Ueberzeugung im Glaubensbekenntniß ausgesprochen. So beschreibt das Symbol in Absicht auf die, welche zum christlichen Glauben geführt werden, einen **Kreis.** In seiner Ursprünglichkeit und Objectivität wird es von der Kirche, die und, sofern sie die das Geschlecht erziehende ist, als der kurzgefaßte Inhalt des Glaubensbewußtseins dem zu Erziehenden vorgehalten, sofort diesem in seine wesentliche Momente auseinandergelegt, und endlich vom sofort Erzogenen selbst als tiefstes Glaubensbewußtsein und innerste Glaubensüberzeugung ausgesprochen. Und eben dieß ist jene oben von Kirchenvätern und ältern kirchlichen Schriftstellern bezeichnete Vollkommenheit durch Fortschritte im christlichen Erkennen *).

c. Nähere Charakteristik des Symbols; seine Stellung zur Wissenschaft.

Wir haben früher dem objectiven Glauben eine immanente Diatektik zugeschrieben. Dieß konnten wir nicht, sofern wir etwa meinten, der Glaube liege im Buchstaben der hei-

---

*) Symbolum, quod vobis traditurí sumus, fratres charissimi, *comprehensio* est fidei nostrae, *atque perfectio. Augustin.* serm. 115. in Dominica Palmarum. — Hoc autem die Symbolum Competentibus traditur, propter confinem Dominicae Paschae solennitatem, ut quia iam ad Dei gratiam percipiendam festinant, fidem, quam confiteantur, *agnoscant. Isidor. Hispal.* de offic. eccles. libro I. c. 27.

ligen Schrift, welcher als Buchstabe in der That nichts anderes ist, als selbst nur Traditionsmittel. Jene immanente Dialektik konnten wir daher dem Glauben auch nur zuschreiben, sofern und weil er das Lebendigste ist. Das Lebendigste ist er aber, weil und indem er das Geistigste ist*). Was aber vom Glauben gilt, das gilt auch von seinem Begriffe, dem Symbol. Daher ist auch das Symbolum nicht ein Stückwerk, nicht ein aus mehreren fremden Bestandtheilen Zusammengesetztes, sondern ein geistig lebendiges Ganze, das seine Theile nicht von Aussen her erhält, sondern durch eigene innere Organisation aus sich als aus Einem herausbildet und unter einander verknüpft. Aber auch die genannten Theile sind nicht Theile im gewöhnlichen Sinne, sondern integrirende Wahrheiten der Einen großen Wahrheit, wesentliche Momente des Ganzen als des geistig Lebendigen.

Um so das Symbol nicht als ein Aggregat, sondern als ein System, d. h. als ein wohl gegliedertes Ganze zu bezeichnen, hat man schon frühe die wesentlichen Momente desselben Artikel (articuli) genannt, Glieder also, die überall, wo sie vorkommen, einen lebendigen Organismus voraussetzen. In dieser geistig lebendigen Organisation des Symbols liegt nun aber zugleich seine innere Dialektik, oder vielmehr, sie ist diese selbst. Diese Dialektik ruhet somit in der Dynamik des Symbols, durch welche sich dieses eben so durch sich selbst bestimmt und durch ein Anderes nicht bestimmbar ist, als der todte Buchstabe der Schrift außerhalb der katholischen Kirche mit jedem Tage anders bestimmt wird.

Dieser Glaubensbegriff ist der Allgemeine; Alle sind in ihm mitbegriffen, und so stellt sich in ihm als dem gemeinsamen zugleich dar die Gemeinschaft der Gläubigen, damit aber die Kirche selbst von Seite ihres Glaubens. Die Schrift, abgelöst von dem Geiste, aus dem sie

---

*) Non litterae, sed spiritui creditur. *Petr. Chrysolog.* loc. cit.

ist, spricht, was jeder andere Geist, der menschliche, sie sprechen läßt; so wird sie zur Maske der Subjectivität eines Jeden. Daher die Wichtigkeit und Wahrheit des apostolischen Ausspruches: Nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes*). Zwar ist sie, die Kirche, von Christus gestiftet, eine objective, göttliche That, eine göttliche Institution; aber sie führt sich, obschon so gegründet, doch immer selbst mehr ins Leben ein, verwirklichet sich selbst durch die Aufnahme der Gläubigen und das Leben derselben in ihr. Was aber hiebei die Gläubigen auf eine lebendige Weise mit einander verbindet, ist der Inhalt des Glaubenssymbols, die gemeinsame göttliche Wahrheit und der Begriff derselben. So vermittelt die Kirche gleichsam ihr Dasein selbst durch ein Band, das eben so heilig als nothwendig ist, durch den Glauben und die unendliche Wahrheit des lebendigen Glaubens. Das Princip aber des höhern Erkennens und des ganzen geistigen Lebens bleibt der göttliche Geist; deßwegen ist der Pfingsttag als der Tag der Ausgießung des heiligen Geistes der eigentliche Geburtstag der Kirche. Ihr zuerst ausgesprochenes Urbewußtsein ist aber des Glaubens Symbol; dieses daher die regula fidei für alle Zeiten; denn Alles, was später darüber hinausging, ist nur weitere Entwicklung, weitere Selbstentfaltung und Selbsterplication des Urbewußtseins. Das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche ist somit als das Eine die eigentliche regula fidei.

Im Symbol der Kirche und durch dasselbe erblicken wir eine zweifache Vermittlung. Zuerst werden die Gläubigen mit dem Gegenstande des Glaubens, der objectiven Wahrheit, Eins; dann aber werden sie auch Eins unter sich selbst. Das Zeichen, Bundeszeichen, ist selbst nur die Wirklichkeit, in der die beiden andern Wirklichkeiten ruhen; so wird das Voraussetzende auch das Vorausgesetzte, und das Vorausgesetzte auch das Voraussetzende.

---

*) 2 Kor. 3, 3.

Der Glaubensbegriff ist daher die Glaubenseinheit, d. h. die Einheit des Glaubens, durch welche die Kirche selbst eine *einige* und die *Eine* ist. Diese Einheit ist eine *absolute*, daher unwandelbare, unveränderliche, und gibt *sowohl* dem Erkennen, als dem Leben Beharrlichkeit, Stetigkeit, Consequenz und Festigkeit. Es ist ihre eigene Schwere, auf der sie unerschütterlich ruhet; so hat sie auch ihr eigenes Centrum, und wie von dieser Mitte Alles ausgeht, so wird auch Alles in sie zurückversammelt. Mit jener Stetigkeit ist zugleich gegeben, daß die Bewegung der Glaubensthätigkeit eine nie unterbrochene, daher eine lückenlose sei, so vielfach auch jene Bewegungen sein mögen, die sich an die Eine wahre, vom Glaubensbegriff ausgehende Bewegung anschließen und sie fortsetzen. So wird das Symbol der feste Grund und Boden aller künftigen Entwicklung des christlichen Erkennens im Allgemeinen und Besondern. Denn zunächst geht alle Thätigkeit des Individuums dahin, den Glaubensbegriff selbst im Bewußtsein *zu* reproduciren, um dieses mit jenem identisch zu machen; aber in gewissem Sinne ist diese Thätigkeit auch eine ins Unendliche fortgehende, weil die Entwicklung der Wahrheit nie aufhört, und selbst die freieste Speculation von ihrem Grund und Boden, dem Glaubenssymbol, sich nie entfernen kann, ohne aufzuhören, christlich zu sein. Die Bewegung, welche hier vorgeht, ist daher eine solche, die, wie sie von sich selbst ausgeht, so auch in sich selbst wieder zurückläuft, bald in engern, bald in weitern Kreisen. Damit kehrt und läuft auch der Begriff in sich selbst zurück, oder es ist der christliche Geist, der sich überall als derselbe setzt und als derselbe erkennt. In diese Bewegung des positiven Elements ist nun auch die Subjectivität aufgenommen; aber die *subjective* Bewegung hat zunächst keinen andern Zweck, als den, sich selbst dem Glaubensbegriff, dem Symbol, gleichzusetzen, d. h. sich in ihm selbst denkend zu begreifen und begriffen zu finden, um so, wie am Ende des ersten Stadiums,

zur Ruhe zu kommen, und zur Befriedigung der innern Sehnsucht nach Einheit mit dem Göttlichen. Der Geist schließt sich mit dem Symbol so fest zusammen, daß sein Bewußtsein nur das des Glaubens ist. Ohne dieses Zusammenschließen im Glaubensbegriff und mit demselben kann auch das subjective Bewußtsein nie vom objectiven des Glaubens Etwas aussagen, und es ist eben die Flachheit und die Lüge des modernen Rationalismus, über den Glauben und seinen Inhalt zu sprechen, ohne auch nur Einmal mit seinem Bewußtsein sich durchdrungen zu haben. Zu einem solchen Durchdringen bringt es der Rationalismus schon deßwegen nicht, weil er sich einerseits durch sein langher gewohntes Streben nach dem Flachen und Unbedeutenden um jenen Sinn von selbst gebracht hat, der sich auf das Tiefere richtet, andererseits aber in all' seiner flachen Unbedeutendheit doch zu wenig Demuth und zu viel Stolz besitzt, um glauben zu können, es möge Etwas wahr sein, was über seinen kleinen Horizont hinausläuft. Bei allem Tiefern und dem geistigen Ringen nach ihm ist es jedoch oft der Fall, daß lange ein gewisser Rest bleibt, der im Bewußtsein nicht aufgeht; aber gerade deßwegen verwirft der gemeine Verstand das Tiefere, denn er glaubt nur an sich selbst, nicht aber an die Offenbarung, die eben das Tiefere ist *). Auch will der Rationalismus Alles mit Einmal und ohne Mühe haben; daher seine Vorliebe zur gemeinen Empirie, deren Begriff es schon von selbst mit sich bringt, daß das Denken unnöthig sei. Das Positive des Glaubens ist aber gerade dasjenige, was weder Sache der gemeinen Empirie, noch des reinen Apriorismus ist **).

---

*) Gott offenbart das Tiefe und Verborgene. Daniel 2, 22.

**) In dieser Hinsicht sagt daher Schleiermacher sehr gut: „Das Eigenthümliche der christlichen Gemeinschaft kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet, noch blos empirisch aufgefaßt werden. Denn keine Wissenschaft kann das Individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervor bringen, sondern muß

Durch das Symbol ist nach dem Bisherigen nicht nur etwa der allen Gliedern der Kirche gemeinsame Glaube vermittelt, sondern damit auch das wahrhaft Christliche, oder die *wirkliche* und wahre Lehre Jesu Christi ausgesprochen. Das Symbol kann aber auch, ohne daß es den reinen, von Gott geoffenbarten Glauben enthält, nichts sein wollen, es verliert ohne diesen wirklichen Inhalt alle Bedeutung. Die Idee desselben ist selbst nur die Eine Idee des Christenthums, die in Allen lebendig ist, und von der Alle ergriffen sind. Der Geist, der in dem Einzelnen wohnt, ruhet nicht, bis er sein subjectives Bewußtsein mit dem Gesammtbewußtsein der Gläubigen, welches im Symbol ausgesprochen ist, geeinigt hat. Gleicher Weise liegt es im Wesen des Göttlichen, das nicht nur Idee, sondern auch Leben ist, und eben weil es Leben ist, in einer Einigung mit dem Menschlichen in fester objectiver Gestalt sich hinzustellen. Sofern nun aber Alles, was hiezu gerechnet wird, aus dem Symbol hervorgeht; so fühlen sich im Symbol Alle befriedigt; es ist die absolute göttliche Wahrheit selbst, die in ihm *enthalten* ist, und diese Wahrheit, die in Allen lebt, ist auf die kräftigste Weise verbürgt. Da aber, wie zuvor bemerkt, die christliche Idee nicht nur Prinzip und Mittelpunkt des Wissens, sondern auch Princip und Mittelpunkt des Lebens ist; so ist im Symbolum auch die Lebenseinheit der Gläubigen ausgesprochen. Wie jeder in denselben sich mit Bewußtsein weiß, so weiß sich auch Jeder in demselben nur lebend: Bewußtsein und Leben sind hier auf's Innigste verbunden. So ist das Symbol als concentrirte Wahrheit des Christenthums, aus-

---

immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiete immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen, so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Der christliche Glaube I. Bd. S. 1, 2. Aufl.

gesprochen im Glauben an den Vater, den Sohn und Geist, nicht nur Grundlage der christlichen Lehre, d. h. des christlichen Unterrichts, sondern auch Grundlage des Lebens der Kirche und ihrer Glieder.

Das Symbol des Glaubens hat nach diesen Bestimmungen keinen blos normativen, sondern, als kurzgefaßter Gesammtinhalt der göttlichen Offenbarung, einen schlechthin constitutiven, nicht einen negativen, sondern einen durchaus positiven Charakter. Es gilt auch nicht blos für gewisse Zeiten, nach deren Verlauf es seinen Werth und seine Bedeutung verlöre, sondern ist wesentlich ewig, unveränderlich und bleibend, wie sein Inhalt *).

Ist nun aber in der Kirche ein Symbol als Gesammt-Bewußtsein aufgestellt, in dem sich Alle erkennen; so kann die Frage entstehen, ob mit dem Acte, durch welchen das Symbol entstanden ist, die Entwicklung in der Kirche für immer geschlossen sei. Wir glauben nicht; auch hat die Geschichte der Kirche stets das, Gegentheil bewiesen. Selbst das Symbol wie wir es in seinem einfachsten Ausdrucke als Apostolisches finden, ist in dieser einfachen Gestalt nicht geblieben, sondern es hat sich nach den Anforderungen der Zeit auf allgemeinen Concilien weiter bestimmt, welches weitere Sichselbstbestimmen wir seine geschichtliche Entwicklung nennen können, weil Sichentwickeln das gerade Gegentheil vom Sichverändern ist**). Das Gesagte geht aber auch noch aus einer andern Betrachtungsweise hervor. Dadurch nämlich, daß die Glieder der Kirche ihren begrifflichen Einheitspunkt im Glaubenssymbol suchen und finden, und dieser Einheitspunkt zugleich auch Princip

*) Es ist leicht, von dem Gesagten Anwendung auf die symbolischen Bücher der Protestanten zu machen, die nach kaum dritthalb Jahrhunderten als maaßgebend schon verworfen waren.

**) Diese Synoden sind die von Nicäa a. 325. von Konstantinopel a. 381. von Chalcedon, a. 451. Concil. Constantinop. II. a. 553. Concil. Constantinop. III 681. Das Lateranensische Concil unter Innocenz III.

des Lebens der Gemeinde wird, ist für die aus sich selbst verständliche Entwicklung des christlichen Erkennens nur der Eine, wahre und unerschütterliche Grund gelegt. Denn wenn der Apostel, der vorzugsweise zur Entfaltung des christlichen Bewußtseins schon ursprünglich so vieles beigetragen hat, in der Freude über das bereits Gefundene ausruft: „O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! —*)" so ist nicht sowohl anzunehmen, daß diese Tiefe und dieser Reichthum dadurch erschöpft sei, daß man die Lehre zu ihrem symbolischen Ausdruck gebracht hat. Dadurch wäre der individuellen und universellen Entwicklung ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg gelegt, und die Wirksamkeit des göttlichen Geistes beschränkt, der doch in Vereinigung mit dem Geiste des Menschen nicht nur auf die kurze Zeit, in der das Symbolum auch in der längern Periode seiner Entfaltung sich bildete, sondern bis zum Ende der Welt in der Kirche thätig ist. Eine solche Abbrechung in der Entwicklung wäre eine Selbstbeschränkung des christlichen Geistes, die nicht angenommen werden kann; auch würde sich ein solcher Stillstand selbst am meisten rächen. Mit voller Wahrheit sagt deßhalb Tertullian, die Häresis sei entweder eine Aufforderung an die Kirchenlehrer zu einer neuen Entwicklung der Lehre, oder eine Strafe für das Versäumniß einer nothwendigen Entfaltung des christlichen Bewußtseins.

Im Glaubensbegriffe erblicken wir für alle künftige Entwicklung die feste und sichere Grundlage, das Fundament aller Speculation auf den Boden des Christenthums.

Die ganze Bewegung aber, die von nun an wahrgenommen wird, ist die vom Glaubensbegriff zum Lehrbegriff. Diese Bewegung ist selbst nur der Proceß, in welchem und durch welchen immerwährend die objective Wirklichkeit übergeht in die geistige Subjectivität, bis sich beide

*) Röm. 11, 33.

so zusammenschließen, daß sie Eins werden, in welcher Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Bewußtsein das Streben und Bewegen des erstern allein zu seiner Ruhe kommt. Da und so fern das Göttliche im Glauben und Glaubensbegriff als das Allgemeine angesehen werden kann; so ist der Proceß auch ein solcher, der zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, den Individuen nämlich vorgeht, welche letzteren nun den Glaubensbegriff selbst auch zu diesem Behufe in seine einzelnen Momente zerlegen, um ihn an sich zu individualisiren, und so für sich zu vermitteln. Zwar ist das Moment im Glaubensbegriff, welcher das Symbol ist, ein Anderes, als das Individuelle; allein das menschliche Individuum versteht den Glaubensbegriff nur dann in Wahrheit, wenn es denselben nicht blos im Allgemeinen, sondern auch in seinen Momenten erkannt hat. Hiebei aber geschieht es, daß die Bewegung zu sich selbst oder zum Einzelnen nie ohne die andere ist, welche zurück zum Allgemeinen geht, und nur dadurch kann die verlangte Einheit möglich und wirklich werden. Denn es muß nicht nur erkannt werden, was der Gott der Offenbarung mit der ganzen, von ihm eröffneten Oekonomie für den Menschen, sondern auch, was der Mensch dem sich offenbarenden Gott sei.

Der Zweck aller hier vorkommenden geistigen Bewegung ist aber der, daß das geglaubte Object ein gewußtes, erkanntes Object werde. Aber eben deßwegen muß sowohl das Objective immer bleiben, als das Subjective ihm gegenüber immer thätig sein. Denn ist der Lehrbegriff nur der in das speculative Erkennen übergegangene Glaubensbegriff; so kann die substantielle Einheit zwischen beiden nie aufgehoben werden, ohne den ganzen Proceß mit seinem Inhalte zu zerstören. Das subjective Streben ist also nichts ohne seine ununterbrochene Richtung auf die objective Wirklichkeit. Gleicherweise hat aber auch der Glaube und der Glaubensbegriff wie die Bestimmung, so den Drang in sich, die unendlich vielen Subjectivitäten, für die er geoffenbart ist, in sich aufzu-

zunehmen, und mit sich zur Einheit lebendig zu verbinden, nicht aber fremd, äußerlich und vereinzelt diesen gegenüber zu stehen.

So geht also von der Kirche und von ihrem Mittelpunkte dem Glaubensbegriff, eine ewige Bewegung zu den Einzelnen aus, zu den Gliedern der Kirche, und von diesen zurück in jenen Mittelpunkt; auf gleiche Weise sind Analysis und Synthesis immerwährend thätig in Beziehung auf einander; hier aber, wie dort, ist der Zweck kein anderer, als der, den **Glaubensbegriff zum Lehrbegriff** zu vermitteln, in welch letzterem göttliches und menschliches Bewußtsein Eins geworden sind, d. h. das letztere mit dem erstern sich durchdrungen hat.

d. **Glauben und Wissen; das Wesen und die Bedeutung der Entwicklung der christlichen Wahrheit.**

Vom Glauben ist oben gesagt worden, sein Inhalt sei das Göttliche in objectiver Wirklichkeit; jedoch ist er dieses nicht als ein Jenseitiges, sondern als ein in lebendiger Gegenwart uns Nahes, Gegenständliches, Anschaubares. Der Glaubensinhalt als objective Wirklichkeit ist aber als Gegenständliches gegeben, damit wir ihn in unser Inneres aufnehmen, mit ihm uns erfüllen, auf daß er Erkennen und Leben in uns werde, und so in unserer Subjectivität selbst als Wirkliches und Gegenwärtiges sich erweise. Seine innere Wahrheit erfahren wir auf das überzeugendste durch seine Verwirklichung in uns selber. Daß diese Verwirklichung des Glaubensinhaltes in uns Individualisirung sei, ist oben gleichfalls bemerkt worden. Indem das Göttliche nach seiner Wahrheit im Menschen sich verwirklichet, wird es für diesen individualisirt. Es gibt sich an das Individuum hin zur persönlichen, lebendigen Verbindung und Durchdringung, ohne für sich aufzuhören, Göttliches zu sein. Ohne diese Individualisirung, welche auf der innersten Durchdringung des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben beruht, kann der Hauptzweck des Christenthums, die Erlösung, welche Versöh-

nung ist, aus leicht zu erkennenden Gründen selbst nicht realisirt werden.

Aus diesem Verhältniß des objectiv Göttlichen im Glauben zu unserer Subjectivität ergeben sich aber mehrere wichtige Folgen für das Glaubensbewußtsein und seine Entwicklung zum christlichen Erkennen, wie sich dieses als wissenschaftliches in der Dogmatik darstellt.

Vor Allem ist ein Verhältniß gesetzt zwischen Glauben und Wissen, welches zu bestimmen um so mehr in unserer Aufgabe liegt, je mehr hievon nicht nur der Begriff der Dogmatik selbst als Wissenschaft, sondern auch dasjenige Verfahren abhängt, welches in der Dogmatik Statt zu finden hat.

Je verschiedener die Ansichten über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen sind, und je schwieriger die Lösung des Problems so Manchem vorgekommen ist; desto mehr scheint das obwaltende Verhältniß selbst die Natur des Geheimnißvollen zu haben.

Das ganze Geheimniß aber, wenn doch von einem solchen die Rede sein soll, ruhet in der Einheit und in der Natur der Einheit.

Es kann schon hier als etwas Allgemeingültiges ausgesprochen werden, daß, so wie die ganze Erlösung, nach dem durch die Sünde in die Welt eingetretenen Zwiespalt, nur die Realisirung der wahren und großen Einheit ist; auf gleiche Weise auch alle Thätigkeiten, die sich darauf beziehen, die göttlichen und die menschlichen, nur jene Formationen zu ihrem Gegenstand und Zwecke haben, durch welche Einheit zu Stande kommen soll. Das Geheimniß löst sich also im Erkennen der Einheitsformationen des christlichen Geistes, und dieß gilt, wie überall, so auch bei jenem Verhältnisse, das zwischen Glauben und Wissen besteht. Der Zweck aller Thätigkeit ist also, den irgendwie bestehenden Gegensatz in Einheit aufzulösen, und so im Bewußtsein zu versöhnen.

Der erste Gegensatz aber, welcher auf den oben angedeu-

teten, durch die Sünde gekommenen Zwiespalt sich bezieht, ist nicht Gegensatz, sondern Widerspruch zu nennen. Wie aber mit diesem die göttliche Offenbarung ihrerseits keinen Vergleich *durch* Versöhnung, oder keine Versöhnung durch *Vergleich* eingehen kann; so kann sich der menschliche Irrthum seinerseits nur aufheben an der göttlichen Wahrheit und in derselben, was durch einen Proceß geschieht, den wir anderwärts beschrieben haben*). Hier gibt sich das falsche menschliche Denken von selbst auf, indem es in das wahre, welches das göttliche ist, sich versenkt, und dieses durch Nachdenken wiederholt. Hier ist nun allerdings auch Einheitsformation, aber nicht wie diese Statt findet in dem Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, sondern zwischen dem sich selbst aufgebenden falschen Erkennen und dem wahren, welches letztere in Folge der durch die göttliche Offenbarung gesetzten Vermittlung die Stelle des erstern einnimmt, — eine Einheitsformation, die so lange in der Menschheit noch Statt haben wird, als lange das aus der Sünde stammende falsche Denken durch das absolut wahre göttliche noch nicht aufgehoben sein wird, so lange folglich der Irrthum neben der Wahrheit besteht. Hier also wird die Einheit hervorgebracht durch die Aufhebung des Widerspruchs, der eben als solcher nicht die Natur des Gegensatzes hat.

Wenn der Widerspruch, der zwischen dem falschen Denken und dem wahren göttlichen besteht, dadurch gehoben wird, daß das falsche Denken am wahren sich selbst aufhebt und vernichtet; so entsteht zunächst die Frage, ob der Gegensatz, der zwischen dem menschlichen Denken und dem göttlichen besteht, auf dieselbe Weise sich aufhebe, ja ob er überhaupt nur aufhebbar sei.

Dieser Punkt ist um so wichtiger, je unglücklicher in Absicht auf ihn die Versuche Jener ausgefallen sind, die auf dem Wege einer falsch speculativen Vermittlung den bestehen-

*) S. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung rc. S. 15 ff.

den Gegensatz nicht, wie sie vorgeben, versöhnt, sondern geradezu vernichtet haben. Diese gänzliche Vernichtung ist aber der pantheistischen Anschauungsweise vorzugsweise eigen, welche auf dem vermeintlichen Standpunkte einer christlichen Philosophie, im Erkenntnißprocesse mehrere Stufen, und zwar die Stufen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens in der Art annimmt, daß, wenn auf der ersten Stufe das religiöse Gefühl oder der religiöse Glaube ein unmittelbares Wissen um Gott und Göttliches ist, Gott folglich im Gefühle als der Seiende und sich Offenbarende sich ankündigt *), auf der zweiten Stufe aber, welche die Stufe der Vorstellung ist, Gott Gegenstand sinnlicher und bildlicher Vorstellung wird, auf der dritten endlich das ganze Räthsel sich dadurch löst, daß erkannt wird, die Religion und das religiöse Erkennen sei an sich nur Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes, alles geistige Bewußtsein somit nur das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes **).

Hier also ist der Gegensatz von menschlichem und göttlichem Denken dadurch aufgehoben, daß das menschliche als menschliches vernichtet, und das göttliche allein gesetzt wird. Das menschliche löst sich in Folge eines Processes ins göttliche schlechthin auf, weil am Ende dieses Processes erkannt wird, das menschliche Denken sei wesentlich selbst nur gottliches Denken, und dieses von jeher gewesen. Es ist daher nur Schein und trügerische Täuschung, an einen Gegensatz von menschlichem und göttlichem Erkennen zu glauben.

Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn, obschon auf dem theologischen Gebiete, dennoch bei vollkommener Anwendung der oben vorgekommenen panthei-

---

*) Es ist aber der hier gemeinten philosophischen Speculation nicht Ernst, im Gefühl als solchem die Verkündigung eines Höhern zu glauben, sondern das sich Verkündigende ist ihr der dem Gefühle unterliegende Gedanke, aus dem man macht, was man will.

**) Hegel: Religionsphilosophie. I. Bd. S. 66—135.

stischen Bestimmungen (von Marheineke), behauptet wird, die Wissenschaft sei die vollkommenste Religion, so wie die Religion die vollkommenste Wissenschaft, indem sie das, was in der Religion die offenbare Wahrheit, oder die Wahrheit *an sich* sei, zur Gewißheit für uns erhebe, was dadurch geschehe, daß in der absoluten Idee, in der die Wissenschaft ihren Standpunkt nehme, das Subject nicht ein anderes, als das Object, sondern, wie sie die Idee des Absoluten sei, als des Objects, es so auch in ihr, als der absoluten Idee, Subject und also die absolute Idee nicht von Gott selbst verschieden sei. Wie Gott in der Erkenntniß seiner selbst sich nicht außer sich habe, noch als der sich erkennende ein anderes sei, als der erkannte, der Geist vielmehr beider Einheit und Wesen; so sei die Idee des Absoluten selber die absolute, und als solche der Standpunkt des Wissens und der Wissenschaft. In der absoluten Idee hebe sich daher der *Unterschied* zwischen Religion und Wissenschaft völlig auf *).

Eben so spricht sich im schlechthin nur pantheistischen Sinne eine andere, aber dem Wesen nach dem Kreise der vorigen *angehörige* Anschauung (Daub) aus, wenn sie vom Standpunkte des bloßen Glaubens zu dem der Speculation sich erhebt, oder bereits erhoben sich glaubt. Dieß geschieht aber, obschon auch wiederum nur durch Adoption von schon früher Verhandeltem (Hegelschem), unter besonderer Berücksichtigung der Stellung des Heiden- und Judenthums zum Christenthume. Die nähere Vorstellung ist aber folgende: „Die heidnischen Religionen hatten wohl Gott als die Substanz anerkannt, also zunächst in Empfindungen und Wahrnehmungen, in Bildern; die Ahnung Gottes, der das Sein, das Wesen, die Substanz

*) Marheineke: Grundlehren der christl. Dogmatik. 2. Aufl. §. 83—85. S. 47. 48. Das durchaus pantheistische Moment dieser Vorstellung tritt noch mehr hervor in der Dogmatik selbst, insbesondere in der Lehre von Gott dem Sohne, dessen Einheit mit der Welt nur vorstellig gemacht ist in der Lehre vom Gottmenschen. S. 123 ff. — 203.

ist, aber den Gedanken nicht, außer in sofern er in Empfindungen und Vorstellungen eingehüllt war. — In der jüdischen und muhamedanischen Religion hingegen wurde der Glaube, dessen Gegenstand die Substanz sei, der Belebende, die Seele der Religion; und der Name, den Moses nannte, Jehovah, wies gerade auf das Wesen des Gegenstandes hin, das absolute Sein, die Substantialität selbst. Auch erkannte das Judenthum an, daß der Gegenstand des Gedankens zu seinem Inhalte das Denken habe, nicht blos das Sein; seine Gedanken und Rathschlüsse verkünden die Propheten. Zwischen Intelligenz und Substanz aber war der Unterschied fixirt, als ein Unterschied zwischen Mensch und Gott, und in diesem Fixirtsein beider negirte das Judenthum die Erkenntniß Gottes, als wenn der Inhalt der Intelligenz nicht das Sein wäre, und der Inhalt der Substanz nicht das Denken. Im Christenthum aber hebt sich dieser Gegensatz zwischen Intelligenz und Substanz gänzlich auf; beide, die menschliche Intelligenz und die göttliche Substanz werden als identisch in ihm erkannt. So folgt nun deren Einheit. In der Identität der Intelligenz mit der Substanz ist die Möglichkeit des Zweifels, das bloße Meinen, höchstens das Glauben, daß die Substanz in der Identität mit dem Gedanken, der Gegenstand sich selbst der Gedanke sei, aufgehoben, und ist die Gewißheit die absolute, wie bei der Intelligenz; also in der Identität der beiden Identitäten (der Intelligenz — der Substanz) ist die Gewißheit absolut. Folglich, wenn die Intelligenz Gott und Gott die Intelligenz ist, dann ist die Gewißheit der Intelligenz von ihr selbst die Gewißheit des Seins Gottes, und die Gewißheit des Seins Gottes die Gewißheit der Intelligenz von ihr selbst. Dann findet kein Glauben Statt auf Seiten der Intelligenz, sondern absolutes Wissen, auf ihrer, wie auf Seiten der Substanz, denn beide sind Eins. Aber der Gedanke, welcher sich selbst der Gegenstand ist, der sich denkende Gedanke, der hiemit das Sein zu seinem Wesen hat, ist dieser unter der Bedingung des Lebens,

der Individualität, der räumlichen und zeitlichen Existenz; die Intelligenz ist Intelligenz unter der Bedingung dieses Lebens als des menschlichen, der menschlichen Individualität; die *Intelligenz* ist Mensch, und der Gedanke, der sich selbst *zum* Gegenstande hat, ist, wenn von allen Individuen abgesehen wird, die Menschheit selbst. Oder: die Intelligenz ist Mensch nicht als Jude, Römer, Grieche, nicht in dieser Zeitperiode, diesem Raume, sondern Mensch als solcher; die Menschheit ist der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstand hat, und die Menschheit ist ihrer ganz gewiß, eben weil sie die Identität des Gedankens mit dem Gegenstande, des Denkens mit dem Sein ist. — Die Substanz, der Gegenstand, der sich selbst der Gedanke ist, der nicht der Gegenstand für den Gedanken eines andern ist, sondern die Substanz, die der Gegenstand ihres Gedankens ist, hat zu ihrem Inhalte das mit dem Denken identische Sein, und ist in diesem Inhalte unbedingt und unabhängig von allen äußern Verhältnissen, worin die Intelligenz ihr Dasein hat; die Gottheit, nicht durch Raum und Zeit, Leben und Geschichte bedingt, wie die Menschheit. Ist der Mensch *Gott* und Gott der Mensch, dann ist die Identität die jener beiden Idenditäten, der Intelligenz und der Substanz; die Identität der Menschheit und Gottheit ist's, worin die Identität der Intelligenz und der Substanz ihr Dasein hat. Der Mensch nun, der, indem er sich Mensch zu sein bewußt ist, zugleich sich Gott zu sein weiß, und Gott, der sich Mensch zu sein weiß, bedarf des Glaubens nicht, er ist der Wissende, im Wissen; die Andern bedürfen des Glaubens, von denen keiner in ihrer beschränkten und bedingten Individualität sich Gott zu sein weiß. Für die Religion ist das Wissen des Menschen, daß er Gott und die göttliche Natur sein Wesen sei, dieß Wissen ist für sie kein Wissen, sondern Glauben, der Glaube an die Identität der Menschheit und Gottheit, an Gott, der der Mensch, und an den Menschen, der Gott wirklich sei, und nicht blos so vorgestellt werde. So war er der Glaube der christlichen Kirche von Anfang an und ist noch

der Glaube aller christlichen Völker. Die Wissenschaft von dem Dogma, daß Gott in dem Menschen sich der Menschheit als den Vater und der Mensch ihn, und sich als den Sohn geoffenbart, und daß der Vater in seinem Sohne, der Sohn im Vater sich der Menschheit als den Geist bewiesen habe, die von der Dreieinigkeitslehre ist aber die Dogmatik. Die Identität

1) des Gedankens mit ihm selbst, da er sich selbst der Gegenstand ist, die Identität also der Intelligenz mit ihr selbst;

2) die Identität des Gegenstandes mit dem Gedanken, der er sich selbst ist, also die Identität der Substanz mit ihr selbst;

3) die Identität beider, der Intelligenz und Substanz, mit einander — das ist der große Grundgedanke, den die Dogmatik zu beachten und in dem sie sich zu bewegen hat. In Ansehung der ersten Identität unzertrennlich von der zweiten ist die Dogmatik Anthropologie; in der zweiten, in deren Verhältniß zur Intelligenz, ist die Dogmatik Theanthropologie. In der Identität beider, des Menschen und Gottes, ist die Dogmatik speculative Theologie, und hat sie zu ihrem Inhalte Erkenntnisse, deren Bedingung der Gedanke der absoluten Substanz ist *)."

Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß auf dem pantheistischen Gebiete über Glauben und Wissen in einem absolut andern Sinne verhandelt wird, als auf dem christlich theistischen. Denn während auf dem letztern lediglich die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, wie der Glaube sich verhalte zum Wissen, die *πιστις* zur *γνωσις*, die Offenbarung zur Vernunft; geht bei der Speculation des Pantheimus das wissenschaftliche Interesse des Geistes dahin, zu untersuchen, ob das menschliche Denken und Erkennen überhaupt oder wirklich menschliches und nicht vielmehr

---

*) Dr. Karl Daub: Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik. S. 281—286.

göttliches Denken und Erkennen durch das menschliche Individuum sei, und das endliche Resultat ist, daß es sich allerdings so verhalte, daß nämlich bei tieferem Insichgehen der menschliche Geist selber finde, sein Denken und Erkennen sei nicht eigenes, sondern göttliches Denken und Erkennen durch menschliche Vermittlung. Darum gibt es hier auch keine menschliche Entwicklung, sondern, weil die Gottheit selbst sich entwickelt, allein nur göttliche Entwicklung, und zwar in der Art, daß nicht, wie früher es nur den Schein hatte, der Mensch durch die Stufen des Gefühls und der Vorstellung zur Stufe des Denkens gelangt, sondern Gott, der aber auf jenen frühern Stadien durch seine Einheit mit dem Menschlichen selbst der Täuschung unterworfen war, als sei sein Denken menschlisches Denken. Somit lehrt der Pantheismus keine menschliche, sondern nur göttliche Entwicklung, wozu noch kommt, daß der Erkenntnißproceß der Gottheit zugleich theogonischer Proceß ist, d. h. ein Proceß, durch welchen Gott — Gott erst wird, der in der Unmittelbarkeit des Seins befangene Gott nämlich — vermittelter Gott, durch geschichtliche Entwicklung.

Indem wir uns von diesem schlechthin falschen Glauben und von dieser ebenso falschen Gnosis hinweg zum Glauben und Wissen im christlichen Sinne wenden, liegt uns zunächst ob, eben so die oben berührte Einheit als den gleichfalls angedeuteten Gegensatz näher zu beleuchten.

Dieser Punkt kann aber eine wissenschaftliche Behandlung in zweifacher Hinsicht erfahren, zuerst, indem wir ihn im Allgemeinen beleuchten, dann aber, indem wir im Besondern betrachten, welches in Absicht auf ihn die kirchliche, und welches die mit der kirchlichen zusammenhängende Entwicklung der Individuen sei.

Um nun den Gegenstand von Vornherein ganz im Allgemeinen zu behandeln, muß sogleich in Abrede gestellt werden, daß der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufgehoben werden könne, wenn die Meinung hiebei die ist, das menschliche Denken

sei dem göttlichen an sich, so wie in Absicht auf Umfang und Tiefe gleichzusetzen, abgesehen von der pantheistischen Vorstellung, welche dem Systeme zufolge das menschliche Denken für das göttliche selbst ausgibt. Das menschliche Erkennen bleibt daher an sich für alle Zeit ein relatives, und wird nie ein absolutes, d. h. es wird nie adäquat dem göttlichen, welches eben das absolute ist. Jes. 40, 28. Pred. 3, 11. Hiob 11, 2—9. 5, 9. Spr. 30, 1—6. Weish. 9, 13. 16. 17. 11, 13. Sir. 15, 18—20. 42, 21. Matth. 11, 27. Joh. 1, 18. 6, 46. 7, 29. 8, 19. 10, 15. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 11. Zwar ist die Offenbarung gegeben zum viel höhern und vollkommeneren Erkennen, als das menschliche aus sich allein ist; allein bei allem Fortschritt durch sie ist doch für das Diesseits der Glaube, und erst jenseits beginnt das Schauen. Denn unvollkommen, sagt der Apostel Paulus, ist unsere Erkenntniß und unvollkommen unser begeisterter Vortrag; wenn aber das Vollkommene erscheint, dann wird das Unvollkommene aufhören. Jetzt sehen wir noch dunkel, wie durch einen Spiegel räthselhaft; einst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt noch ist mein Erkennen unvollkommen; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt werde. Hienieden einmal bleibet der Glaube 1 Kor. 13, 9. 10. 12. 13. Wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen 2 Kor. 5, 7. Ebenso ist hieher zu ziehen eine Stelle aus 1 Joh. 3, 2. Geliebte! schon jetzt sind wir Gottes Kinder; aber noch ist es nicht enthüllt, was wir sein werden: doch sind wir gewiß, daß, wenn es sich enthüllen wird, wir ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.

Aus beiden Stellen geht jedoch neben dem, was wir bereits daraus gefolgert haben, auch noch dieß hervor, daß das höchste jenseitige Erkennen und das diesseitige Glauben nicht getrennt von einander sind; vielmehr entwickelt sich jenes aus diesem, weil die jenseits Erkennenden die diesseitigen Kinder Gottes, d. h. die aus Gott, d. i. die aus der Ge-

meinschaft mit Gott Geborenen sind, welche diesseitige Gemeinschaft allein durch den aus der Verkündigung gekommenen Glauben gesetzt ist 1 Joh. 1, 1—4.

So *also* ist es Lehre der Offenbarung selbst, daß der *Gegensatz* zwischen Glauben und Wissen in der diesseitigen Kirche bei allem Fortschritte, so wie bei aller Annäherung an die Gottheit, dennoch nicht schlechthin aufgehoben werde, und in jenem Sinne wohl nie aufgehoben werden wird, daß das menschliche Wissen aufhört, endliches d. h. relatives zu sein, um ins absolute überzugehen, in welchem es dem Erkennen und Sichselbstbegreifen des absoluten Geistes schlechthin gleich, und daher selbst absolut wäre *). So ist die Erkenntniß des Göttlichen eine stets wachsende, und das Wachsen selbst ein Theil der Seligkeit des Geistes, der glücklich auch in der stets vollkommneren Erkenntniß des absolut Vollkommnen ist.

Vom Allgemeinen sofort zun Besondern uns wendend, zur **kirchlichen Entwicklung** nämlich und zu der an diese sich anschliessenden **intellectuellen Entfaltung der in der Kirche lebenden Individuen**, haben wir, bevor wir jede derselben im Einzelnen genau charakterisiren, zuerst ihr beiderseitiges Verhältniß zu einander näher zu bestimmen. Der Grund dieser vorläufigen Bestimmung muß in die Augen fallen, sobald man bedenkt, daß, wie die göttliche Offenbarung nur ist um der gefallnen Menschheit wegen, so auch die kirchliche Entwicklung nur sein könne um der individuellen willen, welche letztere in der erstern ihren Ausgangs= und Ruhepunkt zugleich hat.

Damit haben wir, um unserer jetzigen Aufgabe zu genügen, nur auf jenen Kreis zu verweisen, den wir schon oben in Absicht auf das Symbol und dessen Stellung zu den

---

*) *August.* serm. 38 de tempore: Attingere aliquantum de mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem omnino impossibile. *Beda* in 1 Joann. 3. Promittitur nobis videre Deum: nam comprehendere concedi non potest.

Gliedern der Kirche bezeichnet haben. Dort aber haben wir gesehen, daß die Kirche, diese als die lehrende betrachtet, das Glaubenssymbol, den kurzgefaßten Inhalt ihres christlichen Bewußtseins, denen, die in die Wahrheit des Christenthums eingeführt werden sollen, in seine Momente zerlegt und in diesen klar macht, damit es sofort als die individualisirte Wahrheit von den Individuen selbst als Bekenntniß des Glaubens vor der Kirche als innerste Ueberzeugung ausgesprochen werde.

Auf dieselbe Weise, wie bei diesem christlichen Unterricht, der den Katechumenen ertheilt wird, verhält es sich auch bei der christlichen Wissenschaft im Großen. Denn auch hier ist jene Bewegung, die, indem sie vom lebendigen Bewußtsein der Kirche ausgeht, und in dieses zurückkehrt, denselben Kreis beschreibt, den wir oben namhaft gemacht haben, von der Kirche zum Individuum, und vom Individuum zurück zur Kirche. Daraus schon muß klar sein, daß, wenn von der Kirche eine Bewegung ausgesagt wird, diese Bewegung nur ist, um dem Individuum als dem durch die Wahrheit zu heiligenden Gliede*) die rechte Bewegung zu verleihen und die verliehene zu überwachen und zu schützen, jene Bewegung nämlich, die von Gott als der Quelle der Wahrheit ausgeht und zu Gott als der absoluten Wahrheit wieder zurückkehrt. Die Kirche bewegt sich folglich, auf daß das Individuum sich in der göttlichen Wahrheit bewege. Da aber die göttliche Wahrheit als die geoffenbarte in der Kirche ist, so bewegt sich die Kirche zu den Einzelnen, damit der Einzelne, bei aller Freiheit der Forschung, die ihm gestattet ist, in ihr als dem geschichtlich lebendigen Bewußtsein der göttlichen Wahrheit sich bewege. So stellt sich in der Kirche und an ihren Gliedern nicht nur das allein wahre Verhältniß als ein organisches, sondern auch der allein wahre Proceß des Erkennens der Einzelnen durch das Allgemeine

*) Joh. 17, 7. Heilige sie in der Wahrheit! dein Wort ist Wahrheit.

und Ganze dar, welches Erkennen auf der einen Seite nicht aufhört, ein gottgewirktes, auf der andern aber, ein auf dem bleibenden und festen göttlichen Fundamente ruhendes einheitliches zu sein.

Damit haben wir aber zugleich den ersten Schritt zur Erklärung des Begriffs der kirchlichen Entwicklung gethan.

Denn die erste Frage, die zu stellen und zu beantworten ist, ist die: Was ist in der kirchlichen Entwicklung das Sichentwickelnde, folglich das Subject der Entwicklung?

Die Antwort scheint sich allerdings beinahe von selbst aufzudringen, daß nämlich das sich Entwickelnde das christliche Bewußtsein sei. Allein damit ist noch nicht entschieden, ob dieses Bewußtsein das Bewußtsein der Kirche als solcher, d. h. als einer großen moralischen Person, oder ob es das Bewußtsein der Einzelnen in der Kirche sei.

Der ersten Annahme könnte aber schon die nicht blos mögliche, sondern in der Geschichte selbst oft wiederkehrende, also geschichtlich wirkliche Vorstellung im Wege stehen, daß die Ansicht von einer im Bewußtsein der Kirche vor sich gehenden Entwicklung im directesten Widerspruche mit der Ueberzeugung der Kirche selbst stehe, daß ihr Glaube durch alle Zeiten hindurch der mit sich selbst identische sei, was in der Regel des Vincentius von Lerinum so ausgesprochen werde: im Glauben sei nichts zu neuern: In fide nihil innovandum *); welche Regel selbst wiederum nur auf dem Ausspruche ruhe: darin erweise sich der Charakter einer wahrhaft katholischen Gesinnung, daß man dasjenige festhalte, was die Kirche zu allen Zeiten festgehalten habe**).

---

*) *Vincent. Lerin.* commonitor, c. 26.

**) Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit . .; sed in fide fixus, stabilis

Allein in jener obigen Vorstellung waltet der Irrthum vor, als ob Entwicklung Veränderung sei. Abgesehen aber selbst jetzt noch von dieser Begriffsverwechslung, würden wir das in der Kirche selbst geschichtlich Vorgegangene entweder läugnen oder verdammen müssen, wollten wir schlechthin keine Entwicklung auch im kirchlichen Bewußtsein sehen. Oder wir müßten behaupten, die Kirche habe zu keiner Zeit ein von ihr früher als göttliche Wahrheit Ausgesprochenes nach eingetretenen jeweiligen Bedürfnissen näher bestimmt und erklärt, die Symbole der Concilien von Nicäa, Chalcedon und der andern von Konstantinopel, die alle über die Person Christi und sein Verhältniß zum Vater handeln, seien von Wort zu Wort, ohne allen selbstformellen Unterschied, also in jeder Weise nur das apostolische Symbolum *); ferner müßte behauptet

---

permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit. *ibid.* c. 25.

*) Anders Thomas von Aquin: Articuli fidei creverunt secundum successionem temporum, quoad explicationem, non autem quoad substantiam. *Summ.* Secund. secund. qu. 1. art. 7. qu. 2. art. 7. qu. 174. art. 6. P. III. qu. 61. art. 3. In III. lib. Sent. dist. 25. qu. 2. art. 2. In IV. libr. dist. 1. qu. 1. art. 2. qu. 4. dist. 2. qu. 2. art. 1. Antoine, auf welchen ich mich gerne berufe, sagt über diesen Punkt: *Objectum materiale fidei crescere potest* simpliciter, vel secundum quid. Crescit simpliciter, dum aliquid de novo revelatur a Deo. Crescit secundum quid, vel cum revelatio olim facta a Deo, sed obscura, explicatur per infallibilem interpretem, vel cum revelatio olim a Deo facta, per legitimam auctoritatem extenditur et applicatur ad singularia objecta, quae in ea continentur sive formaliter, sive virtualiter; vel etiam cum olim a Deo facta revelatio, sed controversa, per infallibilem controversiarum judicem certificatur. Hinc objectum materiale fidei *crescere potest* secundum quid *tribus* modis, nimirum: per *majorem explicationem* revelationis obscurae; per *extensionem*, seu applicationem revelationis ad particularia sub ea contenta; et per *certificationem* revelationis controversae. *Theologia universa*

werden, zu keiner Zeit der Kirche seien der letztern bei durch Einzelne angeregtem Zwiespalte ein anderes Verfahren eingeschlagen worden, als einfach zurückzuweisen, und nur zurückzuweisen auf eine Ein= für allemal gegebene Bestimmung. Dann aber würde die Zahl der in der Kirche abgehaltenen Concilien nicht nur viel geringer sein, als sie wirklich ist, sondern die Kirche würde durch ein solches Verfahren auch allen Einfluß auf die religiöse Entwicklung der Völker verlieren, und sich selbst um die von Gott ihr angewiesene große Stellung zur Menschheit bringen, nach welcher sie durch die Offenbarung Grundlage, Mittelpunkt und Princip der göttlichen Bildung des Geschlechtes ist. — Wie wenig aber die Kirche zu jeder Zeit dieses Verhältniß aufgegeben, und wie wenig sie jenes oben bezeichnete Verfahren, welches darin bestände, nicht zu entwickeln, d. h. nicht weiter zu bestimmen, nicht näher zu erklären u. s. w. festgehalten habe und noch festhalte, zeigt die Geschichte der Kirche selbst auf all ihren Blättern.

Darum war sie denn selbst auch nicht nur von der Wahrheit des gegentheiligen Verfahrens zu jeder Zeit sich bewußt, sondern es ist zugleich von ihren erprobtesten Söhnen klar und bestimmt ausgesprochen worden, daß in dem Sinne, wie es von uns angegeben worden ist, Entwicklung in der Kirche, d. h. im kirchlichen Bewußtsein Statt finde. Es wurde folglich genau erkannt, daß durch die Identität des kirchlichen Bewußtseins die Entwicklung desselben nicht aufgehoben werde, ja daß sich vielmehr die Identität selbst nur erweisen könne in der wirklichen Entfaltung, der Begriff folglich des in allen Zeiten sich selbst gleichen Bewußtseins nur möglich sei, wenn das Bewußtsein ein sich entwickelndes ist, weil nur in und bei der fortschreitenden Entwicklung die wirkliche Identität sich zeigen kann: denn wo schlechthin keine Entfaltung ist,

---

speculativa et dogmatica. P. I. tract. de fide divina. art. 5. p. 15. Venet. 1795.

kann auch nicht gefragt werden, ob Etwas sich gleich bleibe. Darin ruhet das Wesen und die Bedeutung der Dogmengeschichte.

Indem aber von jeher die Entfaltung des christlichen Bewußtseins als etwas aus der Natur der Sache selbst Hervorgehendes betrachtet wurde, sah man nicht nur die Entwicklung selbst als Fortschritt an, sondern ließ auch diesen als den größtmöglichen zu*). Nur der Neid kann einem solchen Fortschritt in den Weg sich stellen, der Neid, welcher Menschen um die heiligste Sache beneidet, aber eben dadurch Gott selbst verhaßt wird**). Der Fortschritt aber, der hier gemeint wird, ist der wirkliche, wahre Fortschritt des Glaubens, und nicht Veränderung***). Zum wahren Fortschritt gehört aber, daß sich eine Sache vollständig in ihrem Wesen entfalte, sich zu ihr selbst erweitere, d. h. den Kreis vollkommen erfülle und ausfülle, der von ihrer Idee als von ihrem Princip und Mittelpunkte aus sich selbst beschrieben, oder den die Idee, der lebendige Begriff der Sache, als ihren eigenen Kreis gezogen hat. Veränderung hingegen ist überall, wo Etwas in ein Anderes verwandelt wird †). Wachsen also muß und fortschreiten soll für und für die Erkenntniß, die Wissenschaft und die Weisheit, sowohl der Einzelnen als Aller, sowohl des Einen Menschen, als der ganzen Kirche — im Fortschritt der Generationen und in der Folge der Jahrhunderte;

---

*) Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi *profectus? Habeatur plane, et maximus. Vincent. Lerin. commonit.* c. 38.

**) Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud (das Fortschreiten) prohibere conetur? — *ibid.*

***) Sed ita tamen (habeatur profectus), ut vere profectus sit ille fidei, non *permutatio. ibid.*

†) Siquidem ad *profectum* pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad *permutationem* vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. *ibid.*

jedoch Alles in seiner Art, d. h. in demselben Dogma, in demselben Sinne, in demselben Inhalt*). Die letzten Ausdrücke können und wollen nichts Anderes sagen, *als dieß*, daß bei der Entwicklung des Glaubens, und *darum* gewiß *auch* bei dem Fortschritt vom Glauben zum Wissen, in keiner Weise Statt finde eine *μεταβασις εἰς ἀλλο γενος*, d. h. daß die zu entwickelnde Wahrheit durch die Entwicklung selbst nicht verwandelt werde in Etwas, was anderer Art ist, daß folglich sowohl das Dogma, als der Sinn desselben und sein Inhalt schlechthin dasselbe bleibe, und weder in der einen noch in der andern Weise in ein Anderes verkehrt werde.

Um diesen in der That sehr wichtigen Punkt noch näher zu beleuchten, wählte man passende Beispiele. Dahin gehört zuerst das vom menschlichen Leibe.

Das geistige Wesen der Religion, heißt es, suche die Weise des Leibes nachzuahmen, der, obschon er im Verlaufe der Jahre seine organischen Verhältnisse immer mehr hervortreibt und *entfaltet*, dennoch derselbe bleibt, der er war. Groß ist der Unterschied zwischen der Blüthe der Jugend und der Reife des Alters: aber dennoch sind die Greise dieselben, die sie als Jünglinge waren, so daß, wenn auch der leibliche Zustand und die äußere Gestalt Eines und desselben Menschen ihre naturgemäßen Veränderungen durchgehen; doch nichtsdestoweniger dieselbe Natur und dieselbe Person bleibt. Klein sind die Glieder der Säuglinge, groß die der Jünglinge: aber sie sind dieselben. So viel der Gliedmaßen der Kleinen, eben so viel der erwachsenen Männer, und wenn es einiges giebt, was erst in höherer Altersreife hervortritt, so war es doch

*) Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum, ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dundaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. *ibid.*

schon im Keime gegeben, so daß am Greise nichts zur Erscheinung kommt, was nicht schon im Knaben verborgen vorhanden gewesen wäre. Daher ist kein Zweifel, dieß sei die gesetzmäßige und wahre Regel des Fortschrittes, das die rechte und schöne Ordnung des Wachsthums, daß der leibliche Organismus mit der stetigen Zunahme der Jahre diejenigen Theile und Formen hervortreibe und ausbilde, welche die Weisheit des Schöpfers schon in den zarten Kindern präformirt hat. Sollte daher die menschliche Gestalt in ein anderes Bild, als in das, welches von oder in seiner Art ist, verwandelt werden, oder sollte wenigstens der natürlichen Gliederzahl etwas hinzugefügt oder von ihr etwas hinweggenommen werden; so ist es nothwendig, daß der ganze Leib entweder zu Grunde geht oder zur Mißgestalt verändert, oder endlich im besten Falle geschwächt wird. — Es sind aber nur dieselben Gesetze des Fortschrittes, welche auch das Dogma der christlichen Religion bei seiner Entwicklung zu befolgen hat, damit es sich mit den Jahren im Innern immer mehr befestige, im Lauf der Zeit nach aussen sich erweitere, und im reifern Alter in seiner göttlichen Tiefe geistig begriffen werde: so aber, daß es unverrückt bleibt und unverletzt, daß es im vollen und harmonischen Maaße seiner Theile, in seiner ganzen naturgemäßen Gliederung, in seiner eigensten, unveränderten Bedeutung innerlich und äußerlich vollkommen dasteht, ohne einen Schatten von Verwandlung, ohne Verkümmerung seiner Eigenthümlichkeit, ohne Wechsel in seiner Bestimmung *).

Das zweite Beispiel wurde hergenommen von der Pflanze. Haben unsere Väter auf dem Acker der Kirche Waizen gesäet, so werden wir, ihre Söhne, nicht Unkraut ärnten. Das Ursprüngliche, und in seiner Ursprünglichkeit ungetheilte Wesen wird seine Natur auch forterhalten, wenn es aufkeimt, wächst, blüht und Früchte bringt. Die Rosenpflanzung wird keine

*) Vincent. Lerin. Commonit. c. 29.

Disteln und Dornen tragen. Was daher auf dem Acker der Kirche Gottes durch den Glauben unserer Väter gesäet worden *ist*, das soll der Fleiß und die Sorgfalt der Söhne *weiter bilden*, beschützen, zum Flor, zur Reife, zum Fortschritt *und* zur Vollkommenheit bringen. Denn billig und recht ist es, daß die alten Wahrheiten, die uranfänglichen Lehrsätze der himmlischen Philosophie im Fortgang der Zeit mit Sorgfalt gepflegt, genau untersucht, und in ihrem na*türlichen* Glanze dargestellt werden; aber Unrecht ist es, wenn sie verändert, des Hauptes beraubt und verstümmelt werden. Mögen sie immer durch die Entwicklung Evidenz, Klarheit und Schärfe in den Bestimmungen erhalten; aber behalten sie dabei auch, was nothwendig ist, ihre Fülle, ihre unversehrte Ganzheit, und ihre volle Eigenthümlichkeit *).

Ist aber dem unfrommen und trügerischen Bestreben in der Behandlung der Wahrheit nur Einmal Raum gegeben, so ist damit schon die Gefahr einer völligen Ausrottung und Vertilgung der Religion herbeigeführt. Denn ist am katholischn Dogma nur irgend ein Theil abgethan, dann fällt alsbald auch ein anderer, *auf* diesen wieder ein anderer, und auf diesen abermals ein anderer; und so immer fort, und zwar weil es so nun einmal schon zur Sitte und zur Gewohnheit geworden ist. Geht aber im weitern Verlauf Eines nach dem Andern unter, was anderes wird die Folge sein, als daß endlich das Ganze verworfen wird? — ja wird nur einmal der Anfang gemacht, das Alte mit Neuem, das Eigene mit Fremdem, das Heilige mit Profanem zu vermischen, so wird solches Thun bald genug allgemein werden, so daß hernach in der Kirche nichts mehr unberührt, unverrückt, unverletzt und unbeschmutzt gelassen, ja ein Wohnort von allen unfrommen und schändlichen Irrthümern da gefunden wird, wo vorher das Heiligthum der keuschen und unge*schwächten* Wahrheit gethront hat **).

---

*) Vincent. Lerin. l. c. cap. 30.

**) Loc. cit. c. 31,

Es ist oben bemerkt worden, daß nach der von der Kirche selbst gebilligten Vorstellung eine Entwicklung nicht nur in Absicht auf das Bewußsein des Einzelnen, sondern auch Aller in der Kirche und der Kirche selbst als einer großen moralischen Person anzunehmen sei *). Damit kommen wir aber letzt auf ein früher Besprochenes zurück, daß nämlich dem Glauben eine objective Dialektik immanent sei. Denn das kirchliche Bewußtsein ist eben dieses Glaubensbewußtsein mit der objectiven und immanenten Dialektik selbst. Diese Dialektik aber mögen wir vorläufig, ohne sie im Augenblicke weiter zu bestimmen, in der Selbstbewegung des Glaubens als in der Bewegung eines Lebendigen erkennen, welche Selbstbewegung an sich zugleich eine stets weiter schreitende Selbstbestimmung ist.

Woher aber dieser Charakter des Glaubens? Aus keinem andern Grunde, als aus dem, daß, weil das Christenthum als tief angelegter Plan und Gedanke der Gottheit ein organischer und innerlich harmonischer Gedanke ist, auch der dem göttlichen Gedanken und Plan entsprechende Glaube dieselben Zeichen an sich trägt. Der christliche Glaube ist daher seiner innersten Natur nach ein System, ein System von Glaubenslehren oder von Glaubenswahrheiten. Und zwar ist das System des Glaubens ein lebendig-concretes. Sein Inhalt ist zwar gegeben, historisch gegeben; allein der Glaube, eben weil göttliche Thatsache, ist wesentlich Thatsache des göttlichen Denkens und Wollens, und aus diesem Grunde sein Inhalt ein in sich zusammenhängender, gedanken- und bestimmungsvoller Inhalt, und dieß ist er so sehr, daß er auch da ein systematischer Glaube, d. h. ein Glaube mit systematischem Inhalte, ist, wo hierüber kein klares

*) Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam *totius ecclesiae* intelligentia, scientia, sapientia. *Vincent. Lirin.* Loc. cit. c. 28.

Bewußtsein herrscht. Glauben ist Leben; und wie so Mancher ein in sich schon bestimmtes und nach innern Gesetzen geordnetes Leben lebt, ohne sich dessen bewußt zu sein, eben so leben Tausende das Leben des Glaubens, ohne zu wissen, daß es mit Ausschluß aller Willkühr das Leben nach einem tief angelegten Systeme ist, welches dem Glauben von selbst objectiv immanent ist. Der Glaube ist selbst ein inneres Leben, welches aber, in der bloßen Innerlichkeit nicht verharrend, auch nach Außen dringt. In jedem Fall aber ist er die Quelle und das Princip des christlichen Lebens: daher der Apostel: Was ich jetzt lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes. Gal. 2, 20.

Damit ist aber das früher besprochene Geheimnißselbst, gelöst, und es kann sich jetzt nur noch darum handeln, daß dargestellt wird, der Glaube sei an sich schon ein systematisches Wissen und die wahrhaft Glaubenden wesentlich die christlich Erkennenden. Diese Darstellung wird aber selbst nur ein Moment jenes Processes sein, durch welchen der Glaube zum Wissen sich entwickelt.

c. Der Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit selbst.

Kurz zuvor ist vom Glauben bemerkt worden, er trage ein Erkennen, und zwar ein systematisches Erkennen, schon Anfangs in sich. Durch diese Bemerkung, welche sich von selbst im weitern Verlaufe der Betrachtung bewähren wird, ist zugleich die Art und Weise des Entwicklungsprocesses nahe gelegt. Denn es handelt sich in der Lehre von ihm sowohl davon, wie der Glaube ein Ineinandersein von Glauben und Wissen ist, als davon, wie der Glaube, sofern er Wissen ist, zu diesem sich selbst entwickelt. So trennen wir im Begriffe des Glaubens auf der einen Seite, während wir hinwiederum auf der andern jeder Trennung in den Weg uns stellen. Wir trennen, indem wir Glauben und Wissen im Begriffe von einander scheiden; wir

sprechen uns gegen die Trennung aus, wenn die Trennung bedeuten soll, entweder im Glauben als solchem wohne kein Wissen, oder: es gebe ein christliches Erkennen, welches seinen bleibenden Grund und seine ewige Wurzel nicht habe im Glauben. Wie es daher nach der Ueberzeugung des christlichen Geistes keinen Glauben gibt, ohne zugleich auch ein Wissen; ebenso gibt es kein Wissen ohne Glauben: sondern wie der Glaube das Wissen an sich schon enthält, so ruhet auch beständig das christliche Wissen auf dem Glauben.

Betrachten wir vorerst den Glauben, wie er vorzugsweise Glaube ist.

Hier haben wir auf der einen Seite die göttliche Offenbarung als Mittheilung höherer Wahrheit, andrerseits aber die vertrauensvolle Aufnahme der göttlichen Wahrheit durch den Geist des Menschen. Indem aber die Aufnahme der Mittheilung entspricht, d. h. indem das von oben Mitgetheilte vom Menschen aufgenommen wird, ist der Glaube ein Ineinadersein von Göttlichem und Menschlichem, er ist die ewige Wahrheit, mitgetheilt von Gott, aufgenommen und bewahrt vom Menschen. Die höchste Stufe der göttlichen Mittheilung an den Menschen durch Offenbarung war aber vermittelt durch die Erscheinung Gottes selbst in Christo. Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit ihm selber 2 Kor. 5, 18—20. Diesem Erscheinen entsprach von Seite der Jünger und Apostel die Anschauung der Person Christi, und aus dieser und durch die Wirkung des göttlichen Geistes zugleich ging die lebendige Gemeinschaft mit Christo hervor, aus dieser lebendigen Gemeinschaft mit dem lebendig sich offenbarenden Gott aber der Glaube. Das ist der Inhalt der wichtigen Worte bei Johannes: Was vom Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens, — ja erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen, und sind seine Zeugen, und verkünden euch

das Leben, das ewige, das beim Vater war, und uns erschien, — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft sei eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit *seinem* Sohne Jesu Christo. Und dieses schreiben wir euch, damit ihr euch freuet, und eure Freude vollkommen werde 1 Joh. 1, 1—4. Fassen wir diese Worte näher ins Auge, so wird die Genesis des christlichen Glaubens kein Geheimniß mehr sein. Sie hat ihren objectiven Grund in der äussern Erscheinung Christi. Der von Ewigkeit her seiende göttliche Logos hat menschliche Gestalt angenommen und ist erschienen als Gottmensch. Er hat die göttliche Wahrheit, wie keiner vor und nach ihm, durch unmittelbare Verkündigung geoffenbaret, übermenschliche Thaten verrichtet und ein Leben gelebt, welches das Leben eines Gottes in einem Menschen war. Und diese Verkündigung haben die Apostel gehört. Diese Thaten und dieses Leben haben sie geschaut, mit ihren Augen haben sie es gesehen, wie mit Händen haben sie den göttlichen Meister selbst befühlt. Auf die äussere Anschauung folgte die innere; aus beiden aber entwickelte sich die Gemeinschaft mit Christo, und aus dieser, weil mit ihr auch die stets gegenwärtige Offenbarung durch Christus selbst immer weiter schritt, das innere Verständniß Christi, welches als ein überzeugungsvolles in seiner unmittelbaren Stärke, Energie, Frische und Lebendigkeit nichts Anders ist, als der Glaube an Christus selbst, weil von jenen Prädicaten des Verständnisses Christi die unendliche Hingabe im lebendigen Vertrauen nicht getrennt werden kann. Weil aber das Verständniß zur inneren Gewißheit, zur festesten Ueberzeugung des Geistes geworden war; so folgte auf die eigene Ueberzeugung das lebendige Zeugen von Christo nach Aussen, welches die apostolische Verkündigung ist. Wir haben das Leben gesehen, und sind seine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war, damit alle Welt, die das Zeug-

niß durch unsere Botschaft vernimmt, in dieselbe Gemeinschaft aufgenommen werde, aus der, weil sie Gemeinschaft mit dem Leben selbst ist, auch die wahre geistige Freude quillt und der himmlische Friede.

Je weniger die von den Aposteln hinterlassenen Schriften als Werk blos des menschlichen Geistes angesehen werden, sondern, wie die ganze apostolische Tradition, als Werk des Geistes Gottes, das allein ausgenommen, was sich auf Temporelles und Lokales bezieht; desto mehr liegt es im Interesse, zu untersuchen, in welcher Weise schon in den apostolischen Schriften die Selbstbewegung des Glaubens eine Bewegung zum systematischen Erkennen gewesen sei, oder, was Eins ist, in welcher Weise der Glaube als ein innerlich systematischer sich erwiesen habe.

Ohne hier ins Einzelne zu gehen, was nur einer eigenen Abhandlung über diesen Gegenstand zukommt *), mag es sein Bewenden dabei haben, nur die Richtung im Allgemeinen zu charakterisiren, die wir bei jenen Aposteln gewahren, durch welche die vorhin genannnte Selbstbewegung des Glaubens vorzugsweise vor sich gegangen ist. Diese Apostel sind aber Johannes und Paulus.

Der Standpunkt des heiligen Johannes ist der der Contemplation, und darum seine Gnosis die contemplative. Die göttlich erleuchtete Vernunft schaut das geoffenbarte Unendliche auf unmittelbarer Weise an, das Endliche aber betrachtet sie unter der Vorstellung der Idee, oder unter der Vorstellung der Ewigkeit, aus der es in freier Schöpfung durch den göttlichen Logos herausgetreten, und in die es durch denselben Logos als den Welterlöser wieder zurücktritt, damit aber in seine ursprüngliche göttliche

---

*) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie, im ersten Band unserer Schrift: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. S. 213—298.

Idee. Von der Idee ausgehend und von der Ewigkeit geht aber Johannes in der Betrachtung der Dinge zugleich von der **Wahrheit** aus, und er entwickelt im Verlauf Alles, was *mit* der Wahrheit, der Idee, dem Ewigen und göttlich Nothwendigen als Unwahres, der Idee Widersprechendes, schlecht Zeitliches und menschlich Willkührliches in Conflict geräth, von jenem aber immer mehr und mehr überwunden und besiegt wird. Die **Hauptmomente** seines Lehrbegriffes, sofern wir von einem solchen als einem Gesonderten sprechen wollen und können, sind daher: **Gott, Logos, Sohn Gottes, Weltschöpfung, Abfall, Sünde, Finsterniß, Verderben, Welt, Lüge, Gericht, Tod; — Christus, Licht, Geist, Wahrheit, Glaube, Liebe, Leben, Einssein, Gemeinschaft, Herrlichkeit.** — Suchen wir die Johannische Lehre wissenschaftich zu bezeichnen; so möchte sie ganz passend die **Metaphysik der göttlichen Offenbarung** d. h. die in der Offenbarung enthaltene Metaphysik genannt werden.

Wenn wir dem Johannischen Lehrbegriffe das Prädicat des Metaphysischen beilegen, so ist die Construction des heiligen **Paulus** vorzugsweise eine **ethische**, und seine Anschauungsweise, dem christlichen Ethos entsprechend, die **weltgeschichtliche**. Sein Standpunkt wird darum auch der der **Geschichte** sein, und zwar so, wie die Weltgeschichte einerseits ist durch die Freiheit und durch die durch sie vollbrachte Sünde; andrerseits aber durch göttliche Offenbarung und Gnade. Darum sind die **Momente**, die er dialektisch entwickelt, bald trennt und bald verbindet: **Alte Welt, Sünde, Irrthum, Verdammung, Tod; — Erwählung, Gesetz, Erkenntniß der Sünde, Erwartung und Sehnsucht; — Neue Welt, Christus, Erlösung, Gerechtigkeit, Lösegeld, Gnade, Freiheit, Glaube, Werk, Liebe, Wiedergeburt, Hoffnung, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben.**

Während aber diese Momente dialektisch von Paulus wie

entwickelt, so verbunden werden, wird die göttliche Offenbarung selbst, das Fundament und das Princip aller höhern geistigen Bewegung in der Geschichte der Menschheit, zur Weltdialektik.

Was wir oben als Hauptmomente in der Genesis des Glaubens der Apostel angesehen haben, zieht sich als Wesentliches durch jede spätere Genesis hindurch. Denn wie sie die Gestalt des Erlösers mit eigenen Augen gesehen haben, und wie ihnen sein ganzes Leben zur geistigen Anschauung gegeben war; so geht von nun an die ganze Gestalt und das volle Leben Christi als eine begriffene Gestalt und als ein erkanntes Leben durch die christliche Kirche hindurch, und wird so Allen in der ununterbrochenen Verkündigung vorgehalten. Haben daher die Apostel ihren Glauben entwickelt an der unmittelbaren Selbstoffenbarung des Gottmenschen; so entwickelt sich der Glaube der später Lebenden an der immerwährenden Verkündigung, die eben so fortgehende Offenbarung ist, wie in ihr die reine, ungetrübte Offenbarung Christi festgehalten wird. Auch hier fängt somit die Vermittlung des Glaubens äusserlich an, wird aber, sobald die Aufnahme des in der Verkündigung Mitgetheilten vorüber ist, zur innerlichen. Die Aufeinanderfolge der Momente sind aber: a. Das Wort Christi, das Object der Verkündigung, b. die göttliche Sendung der Lehrer zur Verkündigung des Wortes, c. die wirkliche Verkündigung, d. das Anhören des göttlichen Wortes, e. der Glaube aus dem Hören, f. die gläubige Verehrung, d. h. die wirkliche Religion des Christenthums. Es sind genau diese Momente der Glaubensgenesis, welche auch Paulus im Briefe an die Römer anführt, nur daß er in der entgegengesetzten Ordnung vom Menschen ausgeht und beim Wort Christi endet. Die Stelle aber lautet: Es ist zwischen Juden und Heiden kein Unterschied; denn sie haben Alle denselben Herrn, der reich ist für Alle, die ihn verehren. Wie können sie aber den verehren, an den sie nicht

glauben? — Wie können sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie können sie aber hören, wenn Niemand predigt? Wie predigen, ohne gesandt zu sein? Wie geschrieben steht: wie lieblich sind die Füße der Freudenboten des Friedens, der Verkündiger der Güter des Heils. Nun haben freilich nicht Alle der Verkündigung Folge geleistet; denn Jesaia sagt: Wer glaubet, Herr! was wir verkünden? der Glaube kommt also durch das Hören, das Hören aber durchs Wort Christi. Aber ich frage: haben sie es nicht gehört? Durchhallet ja doch ihre Stimme die ganze Erde, und ihre Worte tönen zu des Erdballs Grenzen hin. Röm. 10, 12. 14—18. An den auf diese Weise durch Verkündigung mitgetheilten und vom Menschen aufgenommenen Glaubensinhalt schließt sich die Entwicklung des letztern an. Indem aber bei aller Entwicklung das Uranfängliche, ja das die Entwicklung selbst Anfangende der Glaube ist; haben wir von hier an alle Stadien des sich entwickelnden christlichen Bewußtseins zu beschreiben.

Diese Stadien sind verschieden begriffen und bezeichnet worden. Es ist am Orte, die wichtigsten Bestimmungen hierüber kennen zu lernen.

Man hat sie bezeichnet als:

1) Thesis, Antithesis und Synthesis.

Diese Bezeichnungsweise ist in sofern abzuweisen, als ihr die Vorstellung zu Grunde liegt, das Wissen bilde zum Glauben einen Widerspruch, der durch die Vermittlung erst aufgehoben werden soll; oder das menschliche Erkennen bilde wesentlich und nothwendig eine Antithesis zur göttlichen Thesis, wobei das Göttliche mit dem Menschlichen allererst eine Ausgleichung in der Art zu treffen hätte, daß die Widersprüche in einem gewissen Mittlern ausschwanken, und beide Theile gleich sehr als Sieger davon gehen.

2) Gefühl, Vorstellung und Denken.

Gegen diese Auffassung der Stadien ist nicht nur einzuwenden, daß sie einen Glauben setzt, in welchem kein Denken

ist, und eine Vorstellung welche den Gegenstand nur äusserlich hat; sondern auch, daß (was besonders da der Fall ist, wo diese Eintheilung beliebt wird) auf der Stufe des Denkens sogar dasjenige als Wahrheit negirt wird, was sich auf der Stufe des Gefühls und der Vorstellung als solche ponirt hatte, somit nun der Widerspruch gegen alles Frühere hervortritt.

3) Unmittelbarkeit, Negation, Negation der Negation.

Diese Bezeichnung ist in sofern ganz richtig, als durch sie nur ausgedrückt werden soll, das Unmittelbare der ersten Stufe soll auf der zweiten nicht in seinem Inhalt und Wesen, sondern nur in seiner Form, d. h. in der Form der einfachen Unmittelbarkeit, aufgehoben werden, damit an seine Stelle die Vermittlung für das Subject trete, — das so für das Subject und durch dasselbe Vermittelte dürfe aber eben so wenig auf dieser Stufe verharren, sondern das Subjective müsse als Subjectives selbst auch negirt werden, weil es nur wahr sei im Allgemeinen, das besondere Bewußtsein folglich in dem der allgemeinen Kirche, was geschehe durch die Negation der Negation *). Diese Bezeichnung ist aber eine völlig irrthümliche, wenn durch sie nahe gelegt werden soll, das Göttliche selbst stehe in irgend einem Momente auf der Stufe der Unmittelbarkeit, und habe auf derselben nothwendig, durch das Menschliche und Endliche vermittelt zu werden, daß es aber, weil es hier seinem Begriff nicht völlig entspreche, aus dem Menschlichen sich wieder zurücknehme in sich selber, um so als absolut Göttliches sich darzustellen **).

Indem wir nun selber die Stufen oder Stadien der Ent-

---

*) In dieser Bedeutung haben wir die genannten Bezeichnungen früher gebraucht. Vergl. die erste Auflage unserer theologischen Encyklopädie.

**) Diese pantheistische Vorstellung von der Negation, so wie von der Negation der Negation, ist die Hegelsche.

wicklung der christlichen Wahrheit zu bezeichnen suchen, unterscheiden wir 1) göttliche Thesis als Setzung der Wahrheit durch Offenbarung, und 2) Vermittlung des Inhaltes der göttlichen Thesis für das geistige Begreifen oder Erkennen. Die Vermittlung selbst aber ist zweifach, a. Subjectivirung, d. h. Individualisirung der göttlichen Wahrheit, und b. Objectivirung, d. h. Zurückführung der individualisirten Wahrheit in die objective göttliche Wahrheit, oder in die große Wahrheit der Kirche, um mit ihr für immer völlig Eins zu sein.

Schon dadurch, daß wir die Vermittlung der christlichen Wahrheit im menschlichen Subjecte vorgehen lassen durch und an der objectiv göttlichen, können wir nicht zugleich das Umgekehrte behaupten, daß nämlich die objectiv göttliche Wahrheit, welche den Inhalt des Bewußtseins der Kirche bildet, sich entwickle durch und an dem Menschlichen. Vielmehr gilt von ihr das schon früher Bemerkte, daß die Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins an sich nur Sichselbstbestimmung durch immanente, objective Dialektik sei. Wenn aus dieser Sichselbstbestimmung des objectiven kirchlichen Bewußtseins das Dogma hervorgeht; so geht aus der Entfaltung des individuellen menschlichen Bewußtseins die Erkenntniß des Dogma hervor.

Nach dieser Bemerkung gehen wir zu den oben bezeichneten Stadien der Entwicklung des Bewußtseins zurück.

Erstes Stadium: die göttliche Thesis des Glaubens; oder der Glaube in der Unmittelbarkeit seines Wesens.

Daß der christliche Glaube sei aus der göttlichen Offenbarung in Christo, haben wir oben schon abgehandelt. Indem wir uns aber darauf zurückberufen, ist die Absicht keine andere als, die allgemein christliche Ueberzeugung auszusprechen, daß der Glaube bei all seiner Entfaltung zum Wissen dennoch nie die göttliche Grundlage, welche die Offenbarung ist, verlassen könne, ohne aufzuhören, christlich zu sein. Daher gilt

auch beim christlichen Erkennen das inhaltsschwere Wort: Einen andern Grund kann Niemand legen, als den, welcher schon gelegt ist; und dieser ist Jesus Christus *). So ist der objective Christus der ewig bleibende Grundstein des wissenschaftlichen Lehrgebäudes unsers Glaubens, und dieser selbst das durch keine Subjectivität zu verändernde oder zu erschütternde Objective. Dasselbe sagen folgende Stellen: Erbauet euch auf eueren allerheiligsten Glauben, Jud. 20. und: Wenn ihr anders bleibet im Glauben gegründet und fest und unerschütterlich bei der Hoffnung des Evangeliums, das ihr gehört habet, Kol. 1, 23.

Wenn aber einerseits die Offenbarung als göttliche Thesis die göttliche Wahrheit im Menschen objectiv durch Mittheilung setzt; so setzt andererseits der Mensch die mitgetheilte göttliche Wahrheit nun auch selbst in sich auf subjective Weise, indem er sie ergreift, die ergriffene sich aneignet und mit seinem ganzen geistigen Systeme aufs innigste verbindet. Darum ist der Glaube auch schon seinem Begriff nach das Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen.

Dieses innige Zusammenschließen seines eigenen Bewußtseins mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung ist es, was der Apostel Paulus in Hinsicht auf sich selber so ausdrückt: ich weiß nichts als nur Jesum Christum, und diesen als den Gekreuzigten **).

Hieher kann aber auch, weil das christliche Leben aus dem christlichen Glauben hervorgeht, noch gerechnet werden ein anderer Ausspruch Pauli, und zwar der in jeder Hinsicht wichtige: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir; was ich noch lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes ***).

---

*) 1. Kor. 3, 11.
**) 1. Kor. 2, 2.
***) Gal. 2, 20.

Darum liegt auch die Bestimmung, welche die heilige Schrift über den Glauben gibt, in dem Ausspruche: Es ist aber der Glaube der feste Grund für das, was man hoffet, die gewisse Ueberzeugung von unsichtbaren Dingen *).

Das folglich, was mit leiblichen Augen nicht geschaut werden kann, das Göttliche und das Ewige, das erblickt der Glaube mit Geistesaugen, ergreift es als das Höchste für Erkennen und Leben, verwandelt es in dieses, erkennt daher und lebt in ihm, dem unsichtbaren Göttlichen, und zwar mit einer Gewißheit, Sicherheit und Festigkeit, die, weit entfernt, der sinnlichen nachzustehen, diese bei weitem übertrifft, weil selbst das sinnlich Sichtbare erfunden wird, Wahrheit und wirkliche Gewißheit nur durch das Uebersinnliche zu haben, den wesentlichen, ewigen und nothwendigen Grund von Allem.

Diese Gewißheit vermöchte der Glaube nicht zu haben oder zu geben, wäre in ihm und seinem Inhalte nicht ein ganz besonderes Verhältniß zur menschlichen Natur ausgesprochen. Zwar wird die göttliche Wahrheit zunächst betrachtet, wie sie in ihrer absoluten Objectivität, in sich selber ruhend, so vor uns steht, wie sie in Christo erschienen ist. In dieser Weise ist sie allererst ein gegenständliches Sein, und scheint in der bloßen Gegenständlichkeit bei mangelhafter Betrachtung zum Selbstbewußtsein ein negatives Verhältniß zu haben. Das Andere ist das Selbstbewußtsein, das der göttlichen Wahrheit eben so gegenübersteht, wie die objective Wahrheit auch ihm gegenüberstand. Wie aber Christus nicht erschienen ist, um gegen den Geist des Menschen ein gleichgültiges Verhältniß zu haben, sondern mit ihm in Einheit durch Erlösung zu kommen; ebenso hat auch der Geist des Menschen

*) Hebr. 11, 1. *Ἐστι δε πιστις ἐλπιζομενων ὑποστασις, πραγματων ἐλεγχος οὐ βλεπομενων.* Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Vergl. 1. Petr. 1, 3. *εἰς ἐλπιδα ζωσαν.*

seinerseits ein inneres und nothwendiges Verhältniß zu Christus: und so ergiebt sich aus dem wesentlichen Verhältnisse die gegenseitige Bewegung des Göttlichen zum Menschlichen, und des Menschlichen zum Göttlichen, welche Bewegung von beiden Seiten eine thätige ist. Die Bewegung des menschlichen Geistes zum göttlichen hin ist aber jene Thätigkeit, durch welche das Selbstbewußtsein von seiner Seite aus Alles vollbringt, was erfordert wird, die erzweckte Einheit im Bewußtsein zu erreichen. Es versenkt sich somit und vertieft sich in den göttlichen Inhalt, um sich mit demselben zu erfüllen, und zwar bis dahin, wo es sich im Glaubensbegriffe weiß, und so weiß, daß der Mensch das objectiv Göttliche zu seinem Eigenthum gemacht hat. Die Bewegung des Göttlichen ist die erste: durch sie wird die menschliche aufgerufen und in Thätigkeit gesetzt, die nicht endet, bis die Einheit des Bewußtseins mit dem Glaubensinhalte hergestellt ist, welche Einheit das Subject sofort ausspricht in dem Worte des Bekenntnisses: Ich glaube, credo.

Aber dieses Bekenntniß des Glaubens ist kein bloß äußerliches mit dem Munde, das zum Inhalte etwa eine längst vergangene Geschichte hätte, die für den menschlichen Geist nur etwas Gleichgültiges wäre. Ueberhaupt läßt sich im sich selbst gewissen und festen Glauben keine Gleichgültigkeit gegen den Inhalt denken. Denn alsdann müßte man sich in Absicht auf die Wahrheit des Inhaltes zum Glauben nur überreden, welche Ueberredung sofort bei jeglichem Inhalte gleich sehr Statt hätte, er möchte beschaffen sein, wie er wollte. Aber wo wären hier die Zeichen des Glaubens? Gewißheit, Ueberzeugung und Festigkeit? — Jene Annahme selbst kann, wie sie sich ausspricht, für sich nur eine Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes verrathen, und der heilige Geist, der in alle Wahrheit führt, wäre allenthalben mit seiner belebenden Kraft und Gegenwart ausgeschlossen. Der wahre Glaube ist daher nur jener, in welchem sich der wahrhaft göttliche Inhalt mit dem menschlichen Selbstbewußtsein zur lebendigen

Einheit vebindet, und dieses zu einem höhern macht. Diese Vereinigung wäre aber auf der einen Seite nicht möglich, würde die göttliche Offenbarung nur todter Buchstabe, nicht aber *lebendiger* und belebender Geist sein. Eben so wenig *könnte* sie aber auch andrerseits Statt finden, wäre der menschliche Geist nicht als der volle und ganze thätig, würde er nur *etwa* einseitig, nicht aber mit dem gesammten höhern Denken, Fühlen und Wollen operiren.

Wodurch aber wird zuletzt und eigentlich das Subject dem objectiven Inhalte des Glaubens nahe gebracht, und dieser jenem? Es ist die göttliche Idee, die Objectives und Subjectives, Göttliches und Menschliches, an einander bringt, und das *Eine* mit dem Andern zur lebensvollen Einheit verbindet. Diese göttliche Idee, auf die sich hier berufen wird, ist keine einseitige und abstracte, sondern eine allseitige und lebendig concrete, in welche der ganze volle Mensch mit seinem Verhältniß zur Gottheit eingeschlossen ist. Denn die göttliche Idee, von welcher wir hier reden, ist die Idee des Menschen selbst, der Begriff *folglich*, den Gott ewig vom Menschen hat, und den er in den Menschen selbst legte. Dieser, im Verlaufe der Zeit dem Menschen selbst verdunkelte, aber seinem Geiste bei aller Unklarheit dennoch immanent gebliebene Begriff ist nun durch göttliche Offenbarung aus seiner Verdunkelung befreit und in seiner Ursprünglichkeit wieder hergestellt worden. Denn das gehört mit zum Umfange der göttlichen Offenbarung, daß Gott nicht allein sich, seine Natur und sein Wesen, dem Menschen, sondern ebenso dem Menschen sein eigenes, ewiges Wesen, das wahre Menschenwesen somit offenbaret. Und dieß eben giebt der Geschichte der Offenbarung in der Menschheit der Charakter, durch den sie sich von jeder andern Geschichte auszeichnet, den Charakter einer ewigen Geschichte; denn die Wahrheiten, die hier ausgesprochen und realisirt werden, sind als göttliche — ewige Wahrheiten; die göttliche Idee findet daher ihr Verständniß und ihre Verwirklichung in der christlichen Offenbarung.

Diesen Grundgedanken mag die folgende Stelle der Schrift enthalten: Anerkannt groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit, geoffenbaret im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, geglaubt in der Welt, aufgenommen zur Herrlichkeit 1 Tim. 3, 16. Der hier angedeutete Proceß beginnt mit der Offenbarung des himmlischen Geheimnisses, und endet mit der Herrlichkeit, d. h. mit der Verherrlichung des menschlichen Geistes, in der Gott selbst verherrlicht ist. Aber eben dieß, daß der Proceß des Glaubens mit der Herrlichkeit endet, ist zugleich Bestätigung der innern Wahrheit der Offenbarung selbst. Die natürliche Aufeinanderfolge in der obigen Stelle ist somit die: das Geheimniß der Gottseligkeit ist geoffenbart im Fleische — ἐφανερωθη ἐν σαρκι, verkündet den Völkern, ἐκηρυχθη ἐν ἐθνεσι, geglaubt in der Welt — ἐπιστευσθη ἐν κοσμῳ, gerechtfertigt im Geiste, ἐδικαιωθη ἐν πνευματι, aufgenommen zur Herrlichkeit, ἀνεληφθη ἐν δοξῃ. Das wahrhaft Menschliche ist daher das Christliche, oder vielmehr das Christliche ist das wahrhaft Menschliche, und nur der Christ der wahre Mensch. Denn der wahre Mensch ist nur da, wo die Idee des Menschen erreicht und verwirklicht ist, die Idee, nach welcher der Mensch der religiöse ist, Religion und Menschheit Eins geworden sind.

Dieser Proceß muß sich aber begrifflich auch in der Wissenschaft, dem geistigen Bilde des Lebens, wiederholen.

Einst wurde vom Gesetze des alten Bundes gesagt: dein Gesetz ist Wahrheit*). Denn obschon das Gesetz an sich nur vorbereitender Natur war, so traf es dennoch, wenn auch nur in der Bedeutung der Vorbereitung, das Herz des Menschen, und bewährte sich als Wahrheit im Bewußtsein und im Leben des Geistes**). In diesem Sinne nun heißt

*) Ps. 119, 142. 151.

**) Vgl. unsere Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums, S. 177 ff.

es an einem andern Orte vom Gesetze weiter: „Denn das Gesetz, das ich dir heute vorschreibe, ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es fern; nicht im Himmel ist es, daß du *sagen* müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel, und *holt* es uns, und verkündet es uns, daß wir es thun? Auch nicht jenseits des Meeres ist es, daß du sagen müßtest, wer fährt uns über das Meer, und holt es uns, und verkündet es uns, daß wir es thun? sondern ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thust*). Diese Alttestamentliche Stelle wendet nun mit allem Rechte der Apostel Paulus auf das Neue an, in welchem sie in viel höhere Erfüllung gegangen ist, *indem er* sagt: Sprich nicht in deinem Herzen: wer steigt *hinauf* in dem Himmel, um Christum herab zu holen? — oder: Wer steigt hinab in die Unterwelt, um Christum von den Todten herauf zu holen? — Sondern was sagt sie? — Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen, das heißt, das Wort des Glaubens, das wir verkündigen**).

Hat sich der menschliche Geist mit der im Glauben seienden höhern Wirklichkeit in Eins zusammen geschlossen, ist er mit dem göttlichen Inhalte gleichsam verwachsen; so ist die im Glauben enthaltene Erkenntniß eine durch sich selbst wirkende Weisheit***). Indem aber diese durch sich selbst wirkende, sich aus sich selbst entfaltende und bestimmende Weisheit eben der Glaube selbst ist, ist der Glaube das bleibende Fundament alles Wissens. Der beinahe durch alle Schriften der Kirchenväter und christlichen Theologen, insbesondere aber jener, die sich mit der Ausmitlung

---

*) 5 Mos. 30, 11—14.

**) Röm: 10, 6—8.

***) Clemens Alexandrinus sagt von ihr, sie sei *αὐτούργος σοφια*: *αὐτουργῳ σοφιᾳ πεπαιδευμενοι*. Stromat. l. I. c. 20 p. 376 ed. Poller. cf. Strom. l. II. p. 433—412. lib. V. pag. 643 sq. lib. VIII. p. 861. Cohort. p. 59.

des zwischen Glauben und Wissen bestehenden Verhältnisses befaßt haben, sich hindurch ziehende Eine Gedanke, ist daher, unter Berufung auf Jesai 7, 9 der: **Wer nicht glaubt, wird nicht erkennen***) Dieser Gedanke ist, nur mit andern Worten, der oben ausgesprochene; **Der Glaube ist die Grundlage des Wissens**; und dieser wiederum nur der veränderte Ausdruck für den andern: **der Glaube geht voraus, das Erkennen aber folgt auf ihn.** Es ist aber dieser Gedanke derjenige, den wir bei den meisten Kirchenvätern und Theologen finden, insbesondere bei **Clemens Alexandrinus**, **Origenes**, **Irenäus**, **Tertullian**, **Athanasius**, **Gregor von Nazianz**, **Theodoret**, **Augustinus**, **Maximus Confessor**, **Scotus Erigena**, **Anselm von Canterbury**, **Alexander von Hales** und **Thomas von Aquin****).

---

*) Nisi credideritis, non intelligetis. *Ἐαν μη πιστευσητε, οὐδε μη συνητε. Clem. Alex.* Strom. l. II. p. 437. Unsere Abhandlung: **Ueber den Ursprung der speculativen Theologie u. s. w.** S. 248.

**) *Clem. Alex. Πιστευσαι δε θεμελιος γνωσεως.* Strom. l. VII. p. 864. vgl. l. II. p. 433. lib. VII. p. 891. l. VI. p. 786. l. V. p. 616. *Origenes:* contr. Celsum. l. I. n. 11. p. 329. Op. tom. I. ed. De la Rue, Paris 1733. De princip. praef. n. 10. p. 49. *Irenaeus:* Adv. Haereses ed. Massuet. lib. I. c. 1—10. p. 1—51. lib. II. c. 28. p. 156—159. *Tertullian:* Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. De praescript. Haeret. c. 8. p. 233. ed. Rigalt. cfr. cap. 13. 14. p. 235. 236. *Athanasius:* Epist. I. ad Serapion. c. 20. cf. epist. IV. ad eundem c. 5. Contr. Apollin. l. I. c. 13. *Gregor. Naz.* Orat. XXXIII. 15. Orat. XLIII. 23. *Theodoret. Ἑπεται τη πιστει ἡ γνωσις· ἑχεται δε της γνωσεως ἡ ὁρμη· ἀκολουθει δε ταυτη ἡ πραξις· δει γαρ πιστευσαι πρωτον, εἱτα μαθειν· γνοντα δε ὁρμησαι· ὁρμησαντα δε, πραξειν.* Graecar. affect. curat. p. 479. Ferner: *ὑποβαθρα μεντοι και κρηπις της ἐπιστημης ἡ πιστις· την μεν γαρ πιστιν και οἱ ὑμετεροι φιλοσοφοι ὡρισαντο εἶναι ἐθελουσιον της ψυχης συγκαταθεσιν· την δε ἐπιστημην, ἑξιν ἀμεταπτωτον μετα λογου·* ibid.

Aus dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen geht das Verhältniß der **Auctorität** zur **Vernunft** hervor. Schon **Augustinus** hat es ausgesprochen, daß unser religiöses Er-

---

p. 481. Endlich: *δειται μεντοι ἡ πιστις της γνωσεως, καταπερ αὖ ἡ γνωσις της πιστεως· οὐτε γαρ πιστις ἀνευ γνωσεως, οὐτε γνωσις διχα πιστεως γενοιτ' ἀν· ἡγειται μεντοι της γνωσεως ἡ πιστις, ἑπεται δε τῃ πιστει ἡ γνωσις·* Loc. cit. p. 479 *Augustinus*: Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, *fides praecedat rationem*, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: *nisi credideritis, non intelligetis* (Jesai. 7, 9). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est... Ut igitur rationabile est, ut ad magnae quaedam, quae capi nondum possunt, fide spraecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. *Epist.* 120. *ad Consentium.* Nam vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si sese bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque perspiciat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. *De utilitate credendi* c. 9. n. 21. Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. *De moribus eccles. cathol.* l. I. c. 25. Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus. *Tract.* 40. *in Joannem.* Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est. Est autem fides, credere, quod nondum vides, cujus fidei merces est, videre, quod credis. *Tract.* 79 *in Joannem.* cfr. *De libero arbitr.* l. II. c. 2 n. 6. *Maximus Confessor:* capita theologic. et oeconomic. cap. 1 5. 8. 9. p. 468 ed. Combefis. Tom. I. *Joann. Scot. Erigena*: Non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur, *credere*, et quae vere creduntur, *intelligere*. *De divis. nat.* l. II. c. 20. p. 61. Ratiocinationis exor-

kennen zwei Factoren habe, Auctorität und Vernunft, und daß in diesen beiden Factoren zugleich der Antrieb zum Erkennen

---

dium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessorium est. *Div. nat.* l. II. c. 15. pag. 56. cfr. l. I. c. 66. p. 37. lib. l. c. 41. p. 22. lib. II. c. 33. p. 93. l. V. c. 18. p. 240. *Anselmus Cantuariensis:* Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meam. *Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam.* Proslog. c. I. p. 43. Tom. I. edit. Gerberon. Venet. 1744. Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo, fide mundans corda eorum (act. 14, 9); at prius per praeceptorum Domnini custodiam illuminandi sunt oculi, quia praeceptum Domini lucidum illuminans oculos; et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam. Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. *De fide Trinit.* c. 2. p. 61. Tom. I. *Alexander Alensis:* In logicis ratio creat fidem, in theologicis fides creat rationem; fides est lumen animarum: quo quanto magis quis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendam rationem. *Tom. Aquin.* Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognito ordinatur. Summ. P. 1. qu. 1. art. 6. Articuli fidei sunt sicut principia in doctrina sacra. Summ. P. I. qu. 1. art. 6. 3., 7. 8. 0. Prim. secund. qu. 111. art. 4. Secund. Secund. qu. 1. art. 7. Fides est quasi habitus theologiae, et habet pro objecto ipsam *veritatem primam*: et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, inquantum continent aliquo modo veritatem primam. *In expositione in librum Boethii de trinitate*, qu. 20. art. 8. Fides semper manet, inquantum est fundamentum spiritualis aedificii, id est ratione cognitionis. *Summ. Prim. secund.* qu. 67. art. 3. In III. lib. sentent. dict. 31. qu. 2. art. 1. De virtut. qu. 4. art. 4. Vergl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie S. 239 — 298.

liege *). Beide haben zu uns selber zunächst die Stellung, daß wir den Glauben der Auctorität, das Erkennen aber der Vernunft verdanken **). Wie aber stehen beide zu einander selbst? — Augustinus antwortet: Der Auctoritätsglaube geht im Erkenntnißprocesse der Zeit nach voran, die nothwendige Voraussetzung seiner Aufnahme von Seiten des Menschen ist aber die Vernunft ***). Zuerst ist also der Glaube, der feste und unerschütterliche; aber was man glaubt, das soll und will man mit der Vernunft auch erkennen, als in welch letzterer hiezu mit dem Vermögen auch die Berechtigung liegt †). Drei Dinge kann daher Augustinus nicht begreifen, weil es an sich selbst widersinnig wäre, sie sind: Glauben gegen die Vernunft, ein Christ sein gegen die heilige Schrift, und ein friedliches Glied der Kirche genannt werden wollen im Widerspruch mit der Kirche selbst ††). Daraus schon kann bei Augustinus das Streben erklärt werden, Philosophie und Religion innerhalb des Christenthums mit einander zu ver-

---

*) Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. *Contr. Academ.* l. III. c. 20. Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem. *De ordine* l. II. c. 5. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione, *ibid.* c. 9.

**) Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi. *De util. credendi* c. 11.

***) Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. *De ordine.* l. II. c. 9.

†) Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quod sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. *Contr. Academicas.* l. III. c. 20.

††) Contra rationem nemo sobrius, contra scripturam nemo Christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit.

söhnen *). Dieser Versuch selbst aber hat seinen Grund in der ganz richtigen Vorstellung von dem, was wir Wahrheit nennen, aus deren Exposition zugleich erhellet, wie wenig Derjenige unfrei sei, welcher der Auctorität, die selbst nur jene Wahrheit ist, sich unterwirft. Das ist aber die Lehre von der Wahrheit: Es gibt nur Eine Wahrheit, die unwandelbare, welche alles Wahre umfaßt. Sie ist weder meine noch deine Wahrheit, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit Aller. Diese Wahrheit ist es, die auf bewunderungswürdige Weise als verborgenes und zugleich offenbares Licht in die Augen Aller fällt, und dem Einen wie dem Andern zur Anschauung sich hingibt Die Wahrheit, die so geschaut wird, ist nicht Sache eines bloßen Individuums, besteht nicht in gewissen Eigenheiten, sondern sie ist das Gemeinsame, Allgemeine. Diese Wahrheit ist weder unter dem menschlichen Geiste, noch neben demselben, sondern sie ist über ihm, und vollkommener als der menschliche Geist **). Die Wahrheit ist Weisheit; Weisheit aber das höchste Gut: deßhalb ist die unveränderliche Wahrheit die Seligkeit des Lebens ***). Denn der Geist, nachdem er viele, gewisse und unwandelbare Wahrheiten geschaut hat, wendet sich endlich zu der Wahrheit selbst hin, durch die alle Dinge erkannt werden. Dieser Wahrheit unterworfen sein, ist wahrhaft frei sein: denn diese Wahrheit ist Gott und Christus †).

Gott also ist die Wahrheit, und wo immer eine Wahrheit ausgesprochen wird, da wird sie nur durch Vermittlung

---

*) Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium, et aliam religionem. *De vera relig.* c. 5.

**) *De libero arbitrio.* l. II. c. 12.

***) Loc. cit. c. 13.

†) Loc. cit. c. 13. cfr. 15.

dessen ausgesprochen, der die Wahrheit ist *). Er ist die in allen Creaturen seiende Wahrheit, und ohne diese Wahrheit ist Alles nichts, als Lüge **). Was aber so im Allgemeinen gilt, das gilt vom Menschen insbesondere. Der menschliche Geist hat somit Wahrheit, wenn er mit der Wahrheit selbst zusammenhängt; und mit dieser hängt er in der Wirklichkeit auch zusammen ***).

Woher ist also, kann jetzt im Sinne des Augustinus gefragt werden, die Auctorität? Und es wird zu antworten sein: Aus der Wahrheit, die Gott selbst ist, und aus Christus, dem ewigen Logos, der von sich sagen konnte: Ich bin die Wahrheit †).

Wo aber ist die aus Gott seiende Wahrheit? Die Antwort ist: im Glauben der Kirche, dem festgehaltenen Inhalte der göttlichen Offenbarung.

Aus dem Obigen wird zugleich noch erhellen, daß Auctorität im christlichen Sinne nicht ist, was man so oft unter ihr versteht, Hemmung nämlich für die Freiheit; vielmehr wird es sich zeigen, daß durch sie das Gegentheil bewirkt wird. Denn ihre Bindung ist nur Bindung durch die Wahrheit, und zwar durch die göttliche Wahrheit selbst. Was aber durch die Wahrheit gebunden wird, wird von ihrem Gegentheile, der Unwahrheit, befreit: und darum bewirkt die göttliche Auctorität überall Befreiung, Befreiung durch den, der als Auctor der Welt und des endlichen Geistes zugleich der Auctor desjenigen Gesetzes ist, welches als allge-

*) A quocunque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. *De origine animae.* c. 4.

**) Daher bei Augustinus folgende Aussprüche: Veritas per quamlibet creaturam dicatur, non nisi ab illo dicitur, qui unus est verax... Veritas omnis ex Deo... Veritatis illustratio si homini ablata fuerit, non poterit nisi mendacia loqui.

***) Mens humana nulli cohaeret, nisi ipsi veritati.... Quidquid veritas in homine reperitur, non est ab homine, sed a Deo.

†) *De beata vita.*

meines nur die Eine und allgemeine Wahrheit selbst sein kann. Das will auch folgende Stelle der heil. Schrift sagen: So ihr bleibet bei meiner Lehre, so seid ihr meine wahren Jünger; ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Wenn euch der Sohn frei macht, alsdann werdet ihr wahrhaft frei sein, Joh. 8, 31. 32. 36. Die Herrschaft des Glaubens ist also nur die Herrschaft der göttlichen Auctorität und der Kirche: die Herrschaft der Auctorität aber die Herrschaft der göttlichen Wahrheit in derselben. Und dieß ist selbst wieder nur die dem Sohn vom Vater verliehene Macht über die Welt in Absicht auf das religiöse Erkennen: Hast du ihm doch Macht über alle Sterblichen gegeben, daß er Allen, die du ihm übergabst, das ewige Leben ertheile. Das ist aber das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den Einen wahren Gott, und den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum, Joh. 17, 2. 3.

So bleibt es also für alle Zeiten Ueberzeugung der Kirche, was der Apostel so einfach ausgesprochen hat: Durch den Glauben erkennen wir, πιστει νοουμεν. Heb. 11, 3.

Die schlechthin entgegengesetzte Vorstellung ist die herrschende bei den Häretikern. Denn wenn auch einige derselben, wie Basilides, den Glauben als das Erste und Höchste ansetzen; so verschwindet doch dieses Princip in der unmittelbaren Anwendung bald wieder, und das umgekehrte Verfahren tritt an die Stelle des rechten und wahren. Daher denn Andere sich offener über das aussprechen, was bei ihnen Princip des Verfahrens ist, wie die Manichäer, die eben dadurch von der katholischen Kirche abwendig zu machen suchten, daß sie laut bekannten, bei ihnen werde man im Gegensatz zu jener vom Wissen zum Glauben geführt*). Dieses Wissen konnte

*) Daher Augustinus: Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines (Manichaeos) incidisse, nissi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ra-

aber, eben weil es als Wissen im Gegensatze zum Glauben behauptet wurde, auch nicht das aus göttlicher Offenbarung sein. So war nur ein Zweifaches möglich. Entweder schob man den ächten Lehrern des Christenthums Sätze aus heidnischen Philosophen unter, worauf Tertullian hinweist *) oder man machte mit verkehrtem Sinne sich selbst zum Maßstabe des höhern Erkennens **), und hielt den Inhalt seines blos menschlichen Wissens Andern als Gegenstand des Glaubens vor.

Zweites Stadium: Die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen.

Diese Vermittlung haben wir oben als eine zweifache erkannt, als Subjectivirung und als Objectivirung.

a. Subjectivirung. Bei der Vermittlung des Glaubens zum Wissen ist vorläufig jede Vorstellung als eine unangemessene abzuweisen, nach welcher etwa in den Glauben ein Wissen erst hineingelegt werden soll, oder wonach der

---

tione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, *se autem nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate? De utilitate credendi.* c. 2.

*) Doleo, bona fida, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. *De anima* c. 25. p. 325. ed. Rigalt. cfr. *Contra Hermogenem* c. 8. p. 269: Haereticorum Patriarchae philosophi. *Adv. Marcionem* l. I. c. 13. p. 439: Illi sapientiae professores (philosophi graeci), de quorum ingeniis omnis haeresis animatur. *De praescript. haereticorum* c. 7. pag. 232.

**) *Iren.* l. III. c. 2 n. 1. Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, *semetipsum,* regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. Daher fragt auch Augustinus den Manichäer Faustus: Tu es ergo regula veritatis? quidquid contra te fuerit, non est verum? *Contr. Faustum.*

Glaube zum Wissen durch unsere Thätigkeit so heranzuziehen und heranzubilden wäre, wie ein Mensch herangezogen und herangebildet wird, den wir zu diesem Behufe aus dem Unsrigen mittheilen. Vielmehr liegt das Wahre in dem schon früher Ausgesprochenen, *daß der Glaube das Wissen schon Anfangs in sich enthalte*, unser einziges Geschäft folglich darin bestehen könne, *den Glauben als Wissen* d. h. so zu behandeln, wie er *unmittelbar schon Wissen* ist: denn *Glaube ist unmittelbares Wissen*. Dieses dem Glauben immanente unmittelbare Wissen dem Zustande der Unmittelbarkeit zu entreißen, und zu einem vermittelten zu machen, ist daher die einzige Aufgabe, die wir in der Wissenschaft des Glaubens zu lösen haben. Dieses Verhältniß des Glaubens zum Wissen ist von jeher erkannt worden; darum sagte schon *Clemens v. Alexandrien*, *der Glaube sei nicht ohne das Wissen, wie das Wissen nicht ohne den Glauben* *), *der Glaube sei daher ein gläubiges Wissen, und das Wissen ein wissenschaftliches Glauben* **). Was aber geglaubt und was gewußt wird, ist *die göttliche Wahrheit*. Somit haben Glauben und Wissen nur *Einen Inhalt*, nur *Einen und denselben Gegenstand*, die göttliche Wahrheit. Es ist folglich nichts Anderes, was geglaubt, und nichts Anderes, was gewußt wird. Sondern das Geglaubte und das Gewußte ist Ein und dasselbe: die durch Offenbarung mitgetheilte Wahrheit. Hat aber der Glaube, als *die Substanz der göttlichen Wahrheit*, das Erkennen schon in sich, ist die Bewegung des Glaubens eine schlechthin *intelligente* Bewegung, und

---

*) *Οὐτε ἡ γνωσις ἀνευ πιστεως, οὐϑ' ἡ πιστις ἀνευ γνωσεως* Strom. l. V. c. 1. p. 643. cfr. l. II. p. 445. 456. l. V. p. 646. 659. l. VI. p. 736. 794.

**) *Πιστη τοινυν ἡ γνωσις, γνωστη δε ἡ πιστις ϑειᾳ τινι ἀκολουϑιᾳ τε και ἀντακολουϑιᾳ γινεται Strom.* l. II. c. 4. p 436. Vgl. p. 454.

ist selbst der Inhalt des Wissens kein anderer, als der des Glaubens; so kann der Unterschied zwischen Glauben und Wissen allein noch bestehen in der Form, d. h. der Eine Inhalt wird anders geglaubt und anders gewußt werden. Die Verschiedenheit der Form aber, wonach anders geglaubt und anders gewußt wird, kann nur die sein, welche Statt findet zwischen der Unmittelbarkeit und ihrer Vermittlung. Der Glaube tritt auf als das unmittelbare höhere Erkennen, das Wissen als das vermittelte; dieses ist daher der Glaube als ein begriffener. Folglich ist auch die Bewegung vom Glauben zum Wissen keine andere, als die Bewegung von der Form der Unmittelbarkeit zur Form der Vermittlung. Die Vermittlung selbst aber wird darin bestehen, dasjenige Wissen, welches im Glauben auf unmittelbare Weise schon enthalten ist, in ihm, im Glauben nämlich, aufzufinden, und das aufgefundene zu einem begrifflichen zu entwickeln.

Ein Beispiel dieser Entwicklung durch Vermittlung mögen wir an einer Stelle im Hebräerbrief, und zwar Kap. 11, V. 3. nehmen. Hier heißt es: Durch Glauben wissen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen, und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist. Diese Stelle wird um so wichtiger für uns an dem gegenwärtigen Orte sein, weil ihr Inhalt zugleich der Inhalt der kirchlichen Symbole in ihren ersten Theilen ist.

Die Worte: durch den Glauben wissen wir, *πιστει νοουμεν*, sagen nicht blos aus, daß im Glauben an sich schon ein Wissen liege, folglich der Glaube ein unmittelbares Wissen schon in sich einschließe, sondern auch, daß, was wir als Christen wissen, ein Wissen aus dem Glauben sei. Das christliche Erkennen ist ein Erkennen aus göttlicher Offenbarung. Das aus göttlicher Offenbarung fliessende Wissen ist nun aber in dem in der Stelle gegebenen Falle ein Wissen in Absicht auf die Weltschöpfung: durch den Glauben wissen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen, und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren

entstanden ist. Wenn die ausserhalb der göttlichen Offenbarung stehende alte Welt über die Art und Weise des Werdens aller Dinge Ansichten aufstellte, welche, an sich ganz würdelos, oder durchaus fabelhaft, entweder mit dem Begriff Gottes, oder mit dem Begriff des Endlichen selbst als im Widerspruche befunden, dastanden; so wurde der Menschheit durch die göttliche Offenbarung auf unmittelbare Weise das Geheimniß der Schöpfung gelöst, dadurch aber jeder Gläubige ohne Unterschied der Bildung und des Ranges in eine höhere Wahrheit aufgenommen *). Handelt es sich daher über die Weltschöpfung, so hat der einfache Landmann und der schlichte Handwerker durch die göttliche Offenbarung über den genannten Punkt ein viel höheres und tieferes Erkennen, als Thales, als Anaxagoras, als Sokrates, Plato, Aristoteles, und jeder Philosoph des Alterthums; denn sein Erkennen ist ein wahres, und darum erhaben über jedes unwahre, sei dieses aus den Mythos, oder sei es aus falscher Speculation über die Natur entstanden. — Aber erkennt darum der Landmann und der Handwerker eben so wie Leibnitz und Newton? — Dieß wird Niemand behaupten wollen. Zwar ist ihr Erkennen sich im Inhalt gleich, sofern Alle erkennen, die Welt sei von Gott erschaffen; — darin aber ist es ungleich, daß die Form dieses Erkennens eine andere in dem Landmann nnd dem Handwerker, und wieder eine andere in Leibnitz und Newton ist. So steht der Landmann und der Handwerker in Absicht auf den Inhalt seines Wissens höher als Thales, Anaxagoras, Sokrates Plato und Aristoteles; in Hinsicht auf die Form aber tiefer als Leibnitz und Newton. Warum? — Der Grund kann nicht ferne liegen. Der nur Glaubende hat in seinem Glauben ein noch unvermitteltes Erkennen: er kann den

*) Fides percipit invisibilia Dei altiori modo, quo ad multa, quam ratio naturalis, ex creaturis in Deum procedens. *Thom. Aqu.* Sum. Secund. secund. qu. 2. art. 3. 4.

innern Werth seiner Erkenntniß nicht würdigen durch die Wissenschaft des Gegensatzes, wie dieser in den unwahren Hypothesen und Theorien von einer Weltwerdung liegt; in ihm ist kein Verständniß der Kategorie der Causalität, und eben so *wenig* unterscheidet er die Ursache von dem Grunde, die Wirkung von der Folge *); endlich ermangelt ihm die Erkenntniß der gegenwärtigen Natur, und er führt weder den kosmologischen noch den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes. Alle diese Mängel finden sich aber in dem nicht, der, wie Leibnitz, Newton und andere christliche Philosophen, mit dem theologischen Erkennen das philosophische verbindet, d. h. der mit den sich selber beschäftigt und genau *sich bekannt* gemacht hat, was die Philosophie nicht nur der Natur, sondern auch die Philosophie des Geistes und der Geschichte als Resultat geliefert hat und stets noch durch fortschreitendes Denken und Forschen liefert. Nur in diesem Sinne unterscheidet nicht allein Augustinus zwischen Glauben und Erkennen, credere und intelligere, sondern er nennt auch den Zustand des Erkennenden einen seligen, weil, wer erkennt, auch glaubt, nicht jeder aber, der glaubt, auch erkennt **).

Ehe wir aber näher auseinandersetzen, welches der genannte Unterschied auch in seinem nur formellen Elemente sei, ist zu untersuchen, was den Geist zur Entwicklung antreibe.

Schon oben ist uns ein Ausspruch des Augustinus begegnet, in Folge dessen der Antrieb zur wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubens sowohl der Auctorität als der Vernunft zuzuschreiben wäre ***). Eben so sprach Theodoret von einem innern Drange, ὁρμη, der vom Glauben zum Er-

*) Vergl. unsere Philosophie des Christenthums Band I. S. 876. f.

**) Intelligere divina beatissimum est. *De utilit. cred.* c. 11. Intelligens omnis etiam credit; non omnis, qui credit, intelligit. *ibid.*

***) Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. *Contr. Academicos* l. III.

kennen, vom Erkennen aber zum Handeln unwiderstehlich treibt *). Der Glaube, in welchem eben jene ὁρμή von Natur ist, hat somit den Trieb zum Wissen schon von selbst in sich: ihm folgend, werden wir zur Erkenntniß seines Inhaltes durch ihn selber geführt **). Denn wie in ihm ein verborgener Trieb liegt, mit dem er uns zur Entwicklung seines Innern antreibt, so sucht er diesen Trieb auch zu befriedigen. Die Befriedigung selbst aber ist das Wissen, dessen abgeschlossene Vollendung die Wissenschaft ist. Der Inhalt der Wissenschaft bleibt aber stets der Inhalt des Glaubens, denn es ist das Wesen des letztern selbst, was sich von der Form der Unmittelbarkeit zur Form des Vermitteltseins fortbewegt, nicht um einen innern Unterschied zwischen diesem und jenem zu setzen, sondern um die wirkliche Identität des Glaubens und Wissens zu bethätigen; denn jene Bewegung ist nur die Bewegung der geistig sich vollziehenden Einheit. Es ist daher die ganze Bewegung nur eine an sich gesetzmäßige, welche einer Ordnung entspricht, die die Ordnung des Glaubens und des Wissens ist, so daß, wer nach dieser Ordnung beim Glauben stehen bleibt, und nicht zur Wissenschaft des Glaubens fortgeht, der Nachlässigkeit zu bezüchtigen ist, besonders wenn es sein Beruf mit sich bringt, jenem in der Ordnung liegenden Gesetze Folge zu leisten ***).

---

c. 20. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. *De ordine.* c. 9.

*) Graecar., affect. curat. p. 479. Unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der spec. Theologie. S. 273.

**) Verum enim est, quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt; tanto sublimius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant. *Anselm. Cant.* de fide trinitatis. c. 2. p. 61 Tom. I. ed. Gerberon.

***) Sicut *rectus ordo exigit*, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. *Anselm. Cant.* Cur Deus homo. c. 2.

Daß dem im Glauben selbst liegenden Drange zugleich ein anderer im menschlichen Geiste entspreche, dürfen wir hier als einverstanden allerseits um so mehr voraussetzen, da dieser Drang nur der allgemein menschliche ist, in Absicht auf welchen schon Aristoteles es ausgesprochen, daß alle Menschen von Natur nach Erkenntniß streben *).

Liegen die eben genannten Anregungen im Wesen des Glaubens und in der Natur des menschlichen Geistes; so kommt eine dritte von Aussen her, und zwar durch die Häresie.

Unter Häresie verstehen wir die Aufstellung und beharrliche Vertheidigung von Lehrsätzen, die mit den klar ausgesprochenen Dogmen der katholischen Kirche im Widerspruche stehen **). Häretiker ist daher derjenige, der falsche Dogmen

*) *Aristotel.* Metaph. l. I. c. 1. παντες ἀνθρωποι του εἰδεναι ὀρεγονται φυσει.

**) *Haeresis* graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicunque igitur aliter scripturam intelligit, quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo scripta est, licet de ecclesia non reeesserit, tamen haereticus appellari potest, et de carnis operibus est, eligere quae pejora sunt. *Corpus Juris Canonici.* Decreti secunda part. caus. XXIV. qu. III. c. 27. (nach Hieronymus). Haereticus est, qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriae, principatusque sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. *ibid.* c. 28. Quid autem iniquius est, quam impia sapere, sapientioribus doctioribusque non credere? sed in hanc insipientiam cadunt, qui, cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt, et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt. *ibid.* c. 30 (nach Leo Magnus:). Qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, Haeretici fiunt. ibid. c. 31. Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumtionis pepererunt, sed

aufstellt und hartnäckig vertheidigt, aber auch der, welcher die von Andern aufgestellten irrigen Lehrsätze zu den seinigen macht, und ihnen den gleichen Schutz angedeihen läßt, ohne sich von der wirklichen Wahrheit überzeugen zu lassen. Somit dürfen denn auch nicht zu den Häretikern gerechnet werden, die, obschon in falschen Lehrsätzen erzogen, dennoch das Bestreben haben, die Wahrheit zu erkennen, und zu ihr zurückzukehren, wenn sie wirklich erkannt ist.

Noch aber gehört zum wesentlichen Begriffe der Häresis der Charakter dessen, der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit einlegt. Denn nach jenem Begriffe wird erfordert, daß der Widersprechende und beim Widerspruche Beharrende kein Ungläubiger, infidelis, d. h. nicht Heide, nicht Jude und nicht Muhamedaner, sondern ein in der Kirche Geborener, wenigstens ein von ihr Erzogener sei. Deßwegen sagt der heilige Johannes: Schon jetzt sind der Widerchristen viele da; von uns sind sie ausgegangen; aber sie waren nicht (wahrhaft) aus uns; denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie bei uns geblieben sein. Allein es sollte offenbar werden, daß nicht Alle aus uns sind. Joh. 2, 18. 19.

Von der Häresis ist endlich zu unterscheiden das Schisma, welches in der Lossagung von der äußern Einheit der Kirche besteht *). Häresis und Schisma sind nicht nothwendig, wohl

---

a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta solicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputanti. *ibid.* c. 29. Qui aliorum defendit errorem, multo amplius damnabilior est illis, qui errant: quia non solum errat, sed etiam aliis offendicula erroris praeparet et confirmat. Unde quia Magister erroris est, non tantum haereticus, sed etiam Haeresiarcha dicendus est. *ibid.* c. 32. Thomas v. A.: Haeresis ratione pertinaciae est species peccati in spiritum sanctum, scilicet impugnatio veritatis. *In IV libr. Sent.* dist. 13. qu. 22. art. 5.

*) Inter haeresin et schisma hoc interesse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopa-

aber sehr oft mit und in einander, weil, wer die innere Einheit des Glaubens aufhebt, auch zur Lostrennung seiner von der äußern Einheit fortgeht, d. h. von der Kirche austritt. Mit der Häresis ist daher auch ihre ganze nothwendige Folge gesetzt *).

So sehr auch die Häresie nach der Anschauung der Väter aus dem Bösen ist **), so gewiß sie aus dem Geiste dieser Welt und aus dem fleischlichen Sinne erwächst, und so nothwendig sie durch die wirkliche Lostrennung von der Einheit der Wahrheit und der Kirche alles wahrhaft Gute und Herrliche erschüttert ***); so viel Vortheil kann und soll, wenn und wo sie auch entstanden sei, immerhin aus ihr für die Entwicklung der christlichen Wahrheit gezogen werden. Denn an und für sich ist die Bedeutung, die ihr zukömmt, nur die der Negation. Was daher diese für das Positive ist, das ist die Häresis für die positive Wahrheit der Kirche. Das aber ist die Beziehung der Negation zum Positiven, daß sie das zufällige Mittel für die Bestimmung des Positiven wird, nicht als ob sie, das an sich Leere, in der bloßen Verneinung Bestehende, das Positive bestimme, denn das Positive bestimmt sich als das Lebendige selber, zu welcher Selbstbestimmung die Negation nur veranlassen, und höchstens die jeweilige Richtung bezeichnen kann, nach welcher die Selbstentfaltung vor sich geht, weil bei dem wirklichen Entwicklungsprocesse stets das-

lem dissensionem ab ecclesia pariter separat. Corp. jur. Can. *ibid.* c. 26. (nach Hieronymus).

*) Haeresis principaliter est circa articulos fidei, secundario autem circa ea, quae sequuntur ex eis *Thom. A.* Sum. th. Secund. secund. qu. 11. art. 2. In IV libr. Sent. dist. 13. qu. 2. art. 1.

**) *Justin Mart.* Apolog. I. c. 26. *Tertullian*, de praescriptione Haeret. c. 40. *Origen.* in epist. ad Rom. l. X. n. 5. Euseb. l. IV. c. 7.

***) *Thom. Aquin.* Haeresis subvertit fundamentum omnium bonorum. *In IV. libr. Sent.* dicit. 13. qu. 2. art. 2.

jenige näher bestimmt und erklärt wird, was so eben Gegenstand der Negation war oder noch ist *).

So sehr aber auch die Negation sowohl nach ihrem Begriffe als nach der Art und Weise, wie sie in der Wirklichkeit sich äußert, als das an sich Leere und Nichtige sich erweist, das es eben blos zur Verneinung, nie aber zur lebendigen Bejahung bringen kann; so eifrig hat man sich dennoch bestrebt, ihr eine Bedeutung dadurch abzugewinnen, daß man sie zum nothwendigen und wesentlichen Momente alles Wahren und Wirklichen machte. Die substantielle Wahrund die lebendige Wirklichkeit habe, sagte man, die Negativität schon von selbst an sich, sei mit dem Charakter des Negativen schon anfänglich behaftet, und es sei eben dieser Charakter des Negativen, was wir als den eigentlichen Grund der Entwicklung durch Dialektik anzusehen haben, denn die dialektische Bewegung ruhe allein auf jener Negation, die überall die Seele wie der Bewegung, so des aus ihr stammenden Fortschrittes durch Entwicklung sei. Bis zu diesem Punkte wurde jene oben ausgesprochene Wahrheit unnatürlich ausgedehnt, und durch naturwidrige Ausdehnung verrenkt, die Wahrheit nämlich, die Negation könne zur Veranlassung einer Entwicklung des positiven Wahrheit des Christenthums werden. Es ist in der Betrachtung nicht außer Acht zu lassen, von welchem Interesse etwa diejenigen getrieben worden seien, welche über die Negation jene falsche Ansicht aufgestellt oder verbreitet haben. Dieses Interesse kann aber kein anderes sein als das pantheistische. In Folge desselben wurde an jedem Wirklichen, und eben darum auch an seinem Begriffe, ein Punkt aufgefunden, von dem aus es in ein Anderes aufgelöst werden konnte, dieses Andere abermals wieder in ein Anderes, und so fort, bis alles Eigenthümliche aufgelöst war in den allgemeinen Begriff,

*) Haeresis utilis est ecclesiae *per accidens tantum*. *Thom. A. Sum.* secund. secundae qu. 11. art. 3. In IV libr. Sentent. dist. 13 qu. 2. art. 3.

der sich sofort zur lebendigen Wirklichkeit verhielt, wie der leere Raum zu den lebendigen Dingen in ihm, jedoch mit dem Unterschiede, daß im leeren Raume des abstrakten Begriffes das Lebendige selbst vernichtet, und der Garten des Lebens in die Schädelstätte des absoluten Geistes, diese wunderliche Hypostase des allgemeinen Begriffs, verwandelt worden ist. So ist also nach dem pantheistischen Systeme der unmittelbaren Gegenwart die Negation jene furchtbare Macht, durch welche alle lebendige Wirklichkeit für sich aufgehoben, und als an sich seiendes Moment der Gottheit als des absoluten Geistes gesetzt wird *).

Während aber das Christenthum seinem innersten Wesen nach jeder pantheistischen Anschauung Gottes und der Dinge schon durch das in ihm lebende Princip schlechthin negirend gegenübersteht, verwirft es zugleich auch den Begriff von der Negation, wie er dort in jenem Sinne falsch aufgestellt wird, daß geglaubt wird, im Positiven sei die Negation schon an und für sich enthalten, und zwar diese als die Seele aller Bewegung in der Entwicklung. Denn nach dieser Aufstellung des Begriffs der Negation müßte angenommen werden, eine christliche Wahrheit trage als göttliche Position zugleich auch ihr Gegentheil, die Negation, und zwar diese als ihren Widerspruch in sich, so daß das in der Position Gesetzte zugleich durch sich selber negirt, durch diese Negation aber bestimmt würde. Dadurch wird aber nicht nur behauptet, das Wahre werde innerlich bestimmt durch das in und mit dem Wahren noch enthaltene Unwahre, sondern auch, das Wahre lasse eine Theilung zu, es sei, je nachdem man es ansehe, wahr und unwahr zugleich, sein Charakter daher nicht lauter Bejahung.

---

*) Falsche Ansicht des einseitigen (pantheistischen) Realismus, nur das Allgemeine existire. Natur hebt sich hienach im Menschen auf, denn nur der Mensch begreift, und nur der Begriff ist das wahrhaft Wirkliche. Der Mensch aber hebt sich selbst auch mit der Natur auf in Gott, dem allgemeinen Begriff.

Wie aber dieses unnatürliche Ineinandersein von Ja und Nein zugleich, aller christlichen Vorstellung von der Wahrheit entgegen sei, kann schon aus einem Ausspruche des Apostels hervorgehen, der also lautet: Nehme ich mir etwa' was ich mir vornehme, nach (schlechter) Menschenart vor, daß es bei mir heiße, bald ja, bald nein? Gott der Wahrhaftige weiß, daß meine Lehre bei Euch nicht war, bald ja, bald nein. Gottes Sohn, Jesus Christus, der unter euch von uns verkündet worden ist, ist nicht bald Ja bald Nein gewesen, sondern Ja ist in ihm gewesen, und alle Verheißungen sind in ihm Ja und in ihm Amen *).

Somit wird das Wahre der Vorstellung von Position und Negation auf folgende Weise auszusprechen sein.

Was durch die göttliche Offenbarung als Glaubenswahrheit gesetzt ist, bleibt nicht nur unveränderlich und unwandelbar als göttliche Thesis oder Position, sondern es negirt selbst auch immerwährend dasjenige und erklärt es als Lüge, was sich ihm als Widerspruch entgegensetzt. So ist die inhaltsreiche göttliche Position, (d. h. die göttliche Position des Glaubens, die als solche nie leer, sondern in der stets ein unendlicher Inhalt gesetzt ist) allerdings selbst zugleich Negation, sofern sie nämlich alles dasjenige als Unwahrheit und Irrthum ausspricht und von sich ferne hält, was mit ihr im Widerspruche sich befindet. Die Position verneint ewig ihre absolute Contraposition, die göttlich ponirte Wahrheit negirt unaufhörlich die Lüge, die sich fälschlich selbst für Wahrheit ausgibt. Daher schwindet auf ganz natürliche Weise jeder Gedanke von einer Identität der Position und der Negation, auch wenn diese nur in dem Sinne behauptet wird, daß die Position die Negation an sich habe.

Nur einer falschen Dialektik konnte es daher gelingen, die

---

*) 2 Kor. 1, 16 — 20.

Begriffe auf diesem Gebiete in der Art zu verwirren, wie wir es gegenwärtig wahrnehmen. Der gemeinte dialektische Kunstgriff besteht aber darin, dasjenige im Begriffe des Wirklichen als identisch zu setzen, was im reinen Bewußtsein nur in steter Beziehung aufeinander, aber in dieser Beziehung zugleich einander gegenüber gesetzt wird. Somit wird hier absichtlich eine Verwechslung des der Natur nach unter sich Verschiedenen vorgenommen, welche eben darin besteht, das, was nicht identisch, sondern nur in Beziehung zu einander, und zwar so gesetzt werden kann, daß dieses Bezugsetzen an sich ein Gegensetzen, Contraponiren ist, als identisch zu setzen.

Beispiele werden diesen Punkt mehr erhellen. Es ist von jeher mit allem Recht dafür gehalten worden, daß der Begriff einer Sache durch den Begriff des Gegentheils von ihr an Deutlichkeit und Klarheit gewinne: Contraria juxta se posita magis elucescunt. So gewinnt der Begriff des Endlichen durch den seines Gegensatzes, des Unendlichen, der des Relativen durch den seines Gegensatzes, des Absoluten, der des Guten durch den seines Widerspruches, des Bösen u. s. w. u. s. w. Während aber Endliches und Unendliches, Relatives und Absolutes, — Gegensätze; Gutes und Böses aber Widersprüche sind und als solche erkannt werden, sucht die falsche Dialektik ihre Identität darzuthun, und zwar auf folgende Weise. Auf dem ersten Stadium wird behauptet: wenn wir vom Endlichen oder Relativen handeln, das Endliche und Relative aber erst recht erkannt werde durch seinen Gegensatz, das Unendliche und Absolute; so sei die Erkenntniß des Endlichen und Relativen bedingt durch die Erkenntniß des Unendlichen und Absoluten. Diese Bedingtheit aber sei keine äussere, sondern eine innere, denn die gegensätzlichen Begriffe seien in einander schon ursprünglich eingewickelt, der des Endlichen und Relativen in den des Unendlichen und Absoluten und umgekehrt, so wie der des Guten in den des Bösen, wie wir auch vom Lichte nicht sprechen können, ausser

wir wissen, was Finsterniß sei; Begriffe folglich, die sich, wie alles Gegensätzliche nur gegenseitig erklären, d. h. nur klar werden, wenn sie einander gegenüberstehen. Aber dieses Einandergegenüberstehen sei, wurde auf dem zweiten Stadium der Betrachtung geschlossen, kein eigentlicher Gegensatz, noch viel weniger ein Widerspruch, sondern, wie wir das Endliche nicht denken können ohne das Unendliche, das Unendliche nicht ohne das Endliche, das Gute nicht ohne das Böse, das Böse nicht ohne das Gute; so habe das Endliche das Unendliche, das Unendliche das Endliche, das Gute das Böse, das Böse das Gute schon von Anfang her an sich, und eben darin bestehe das unendliche Spiel des Lebens und die Dialektik der Wirklichkeit, daß sich das Eine als das Andere bald setze, bald aufhebe, aber nur aufhebe, um sich sogleich wieder als jenes, nur höher zu setzen. Folglich gebe es auch keine Position, ohne daß diese die Negation schon an sich hätte, ja die Position sei selbst schon Negation, und nur sofern sie dieß sei, sei ihr Inhalt ein Lebendiges und durch Bewegung Sichentwickelndes. — Ohne diese Sätze für wahr zu halten, löse man, wurde weiter bemerkt, weil omnis determinatio negatio sei, die Begriffe selbst auf, denn so liege schon im Begriffe des Unendlichen, nichts Anderes, d. h. nichts Endliches ausser sich zu haben. Denn der Begriff des Unendlichen sei an sich schon der Begriff des Schrankenlosen. Werde daher ausser dem Unendlichen noch ein Endliches angenommen, so werde dem Unendlichen gegen das Endliche eine Schranke gesetzt, weil da, wo das Endliche anfange, das Unendliche aufhören müsse. Indem nun aber das Unendliche zugleich als das Schrankenlose gesetzt werden müsse, sei das Endliche nicht als ein Fürsichsein, sondern nur als ein wesentliches und nothwendiges Moment des Unendlichen zu begreifen, als ob umgekehrt das Unendliche nicht erst dann wahrhaft unendlich wäre, wenn es sich als Unendliches zu behaupten weiß, auch ohne Vernichtung des Endlichen, wenn es, ohne selbst Welt zu sein, was für Gott wenig ist, eine Welt vielmehr aus dem Nichts

hervorruft, und unendlich und schrankenlos bleibt auch der Welt gegenüber, die eben als die in Schranken eingewiesene auf Gott als den Schrankenlosen hinweist, weßwegen ja gerade die Schöpfung Attribut der schrankenlosen Macht Gottes ist.

Das Verfahren der nur in Sophismen sich bewegenden Dialektik besteht also darin, das Bezugsetzen sowohl als das Entgegensetzen als Identischsetzen zu begreifen und in der Wirklichkeit zu vollziehen, womit aber alle wirklichen Unterschiede, durch deren Erkenntniß bisher wenigst ein guter Theil des philosophischen Wissens und überhaupt jedes Wissens bedingt war, aufgehoben werden, und das Erkennen, bisher so reich, in das magerste und gottloseste zugleich einschwindet, das so sich ausspricht: Alles, was ist, was wir aber in seinem Unterschiede weder erkennen sollen noch erkennen wollen, ist nur Eins, und dieses Gott, abgesehen davon, daß man alsdann zugleich verurtheilt ist, die Lüge für Wahrheit zu halten, zu glauben nämlich, das, was etwas ist, sei das was es nicht ist, es sei das Gegentheil seines wesentlichen Seins, das Unendliche daher sei Endliches, das Absolute Relatives, Gott die Welt, das Gute das Böse, Tag sei Nacht, Tugend Laster, Recht Unrecht, Schönheit Häßlichkeit und Licht Finsterniß, — was Alles nur einem Systeme möglich wird, welches bei aller Kunst sophistischer Dialektik seiner Natur nach dennoch nur intellectuelle und religiöse Finsterniß ist.

Es ist aber nur dieselbe unwahre Dialektik, welche dahin strebt, in der göttlichen Thesis des Glaubens zugleich schon die Antithesis, mit und in der Position auch die Negation, mit der Orthodoxie die Heterodoxie, mit dem Kirchenglauben die Häresis, mit der innern Einheit die Verneinung der innern Einheit, mit dem Katholicismus den Protestantismus zu setzen *). Und eben so verkehrt ist es, von dieser bestän-

*) Selbst mehrere Protestanten pflegen den Protestantismus schon ursprünglich in der Kirche, und zwar wunderlich genug im Apostel Paulus zu setzen.

digen Bejahung und Verneinung, von dieser ewigen Position und der eben so ewigen Negation die wahren Resultate der Entwicklung, oder die Resultate der wahren Entwicklung zu erwarten, als ob eine Wahrheit und eine Unwahrheit zusammen eine dritte höhere Wahrheit ausmachen könnten *), da ja, wenn einerseits die Negation die Position negirt, die Negation umgekehrt selbst auch immerwährend von der Position negirt wird, so daß das gegenseitige Negiren fortgeht, und ohne ein Ende zu nehmen fortgeht, wenn nicht die Negation selbst, müde ihres leeren und nichtigen Bestrebens, sich endlich selbst negirt, und zur Position zurückkehrt, um mit dieser nun selbst ohne Negation zu poniren.

Nun wird aber zu bestimmen sein, welches der, wenn auch seiner Natur nach durchaus negative Zusammenhang der Häresis mit dem Glauben sei. Denn in irgend Etwas wird sie allerdings den Glauben berühren müssen. Diese Berührung wird um so mehr zugegeben werden müssen, da ja durch die Negation der Häresis stets Etwas am Glauben verneint, und ein Anderes an seine Stelle gesetzt wird. Aber eben hierin besteht auch die ganze Berührung: Etwas am Glauben, irgend ein Dogma wird verneint, und ein entgegengesetztes an seine Stelle gebracht. Die Berührung ist also eine Berührung durch Negation und Contraposition. Dieses Berühren durch Negation und Contraposition ist auch das Ausgehen der Häresis vom Glauben, d. h. die Häresis nimmt ihren Anfang damit, daß ein bestimmter Satz des Glaubens negirt und ein anderer, entgegengesetzter an

*) Conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat, sicut quod dicitur homo, et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis. *Thom. Aq. In libr. III. Sent.* dist, 1. qu. 2. art. 3. Man wird hier unwillkührlich an die Weisheit des Frankfurter Philosophen erinnert, der sagt: Die Einen wollen, es sei ein Gott, die Andern, es sei Keiner; die Wahrheit wird auch hier in der Mitte liegen!

seinen Ort gesetzt wird. Somit gründet sich die Häresis auf den Glauben, aber nicht durch Bejahung, sondern durch Verneinung der im Glauben enthaltenen Affirmation*). Das Andere aber, das bei der Negation des in der Affirmation Enthaltenen durch Contraposition an die Stelle desselben gebracht worden ist, ist nicht aus dem Glauben, nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern aus dem Menschlichen, rein Subjectiven, sei es, daß es so eben ausgeboren, oder von irgend einem schon vorhandenem Systeme hergenommen wird. Obwohl aber dieses Andere, dem ursprünglichen Dogma Fremde, so lange die Negation dauert, das an sich Entgegengesetzte bleibt, so bleibt dennoch mit der bewußten Negation auch das Bewußtsein dessen, was negirt worden ist, und fortwährend negirt wird. So ist auch die Häresis nicht ohne bleibende Erinnerung an die wirkliche Wahrheit, ja die wirkliche Wahrheit zieht sich durch die Häresis hindurch, aber als die im Bewußtsein negirte: allein obschon negirt, ist sie dennoch fortwährend im Bewußtsein, und so im Bewußtsein, daß dieses in Absicht auf jene Wahrheit als auf einen bleibenden Gegenstand auch bleibend thätig ist.

Aber eben so thätig erweist sich anderseits auch das kirchliche Bewußtsein der Häresie gegenüber. Und damit sind wir auf den oben angedeuteten Punkt zurückgekommen, zu dem Einflusse nämlich, welchen die Häresie auf die Entwicklung der christlichen Wahrheit hat.

Dieser Einfluß kann, sagt Augustinus, nicht darin bestehen, daß die Häretiker uns Wahrheit lehren, denn diese kennen sie nicht. Der von ihnen ausgehende Einfluß wird daher in etwas Anderm bestehen müssen, und zwar in einem Zwei-

*) Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione. *Thom. Aqu.* De malo. qu. 2. art. 1. Omnis negatio de aliqua re fundatur super aliquid existens in ea. *Summ. th.* Prim. secund. qu. 62. art. art. 6. In I libr. Sent. dist. 1. qu. 35. art. 1. De potentia qu. 10. art. 5.

sachen. Es gibt unter den Katholiken solche, die einen sinnlichen Glauben haben, und bei demselben gleichsam in einem geistigen Schlummer liegen. Diese nun, die durch sich selber nicht zum Studium angetrieben werden, werden durch die Häresis von ihrer Erstarrung aufgerüttelt, so daß sie sich regen sowohl zur Erforschung der Wahrheit als zur Widerlegung der Gegner*). Andere aber, die geistigen Katholiken, werden durch dieselbe Häresie angeregt zur Enthüllung und Entfaltung der Wahrheit. Denn die heiligen Schriften enthalten manches Verborgene, was nur denen bekannt wird, die tiefer einzudringen vermögen. Aber angemessener und annehmlicher wird jenes Verborgene nicht enthüllt, ausser wenn man besorgt sein muß, den Häretikern zu antworten. Bedienen wir uns daher der Häretiker, nicht als ob wir ihre Irrthümer billigten, sondern so, daß wir die katholische Lehre gegen ihre Anfechtungen behaupten und wachsamer und sorgfältiger auch dann uns beweisen, wenn wir es nicht vermögen sollten, sie zur Lehre des Heils zurückzuführen**). Die Häresis dient also dazu, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, sich selber in der Wahrheit zu bewähren, und in eine beständige geistige Uebung, d. h. in die Nothwendigeines unaufhörlichen Studiums der Wahrheit des Christenthums versetzt zu sein***).

Wenn aber die durch die Häresie aufgeregte Thätigkeit in der genannten Art sich auf die Entwicklung der eigenen Wahrheit gerichtet hält; so tritt zu dieser ersten apologetischen Thätigkeit noch eine zweite, die dahin strebt, das auf häretischer

*) *Augustin.* de vera relig. c. 15 und enarratio in Psalm. 67.

**) *Augustin.* de vera relig. loc. cit. und enarrat. in Psalm. 67. cfr. *Tertull.* de praecript. adv. haeret. c. 1. 30.

***) Haeresis utilis est ecclesiae per accidens tantum, scilicet ratione probationis, et ratione exercitii. *Thom. Aq. Summ.* th. Secund. Secund. qu. 11. art. 3. In IV libr. Sentent. dist. 13 qu. 2. art. 3. In I ad Corinth. 11 lect. 4.

Seite für wahr Gehaltene aufzulösen, und die jenseitige Negation dahin zu bestimmen, sich sofort selbst zu negiren, welche Selbstnegation eben die vorhin bemerkte Auflösung ist.

Dieß geschieht nun zuerst dadurch, daß der Häresie an ihrem eigenen Wesen gezeigt wird, sie sei blosse Negation, daher auch als diese Negation innerlich leer und nichtig, indem ihr, wie keine Wahrheit, so auch kein eigentliches Sein entspreche, das somit, wovon und wodurch sie lebe, der reine Widerspruch, die leere Verneinung sei, so daß, wenn je die kirchliche Wahrheit aufhören könnte, zu sein, dieses Aufhören ihr eigenes d. h. der Häresie sein müßte, ihr geglaubter Sieg somit ihr eigener sicherster Tod. Was aber nicht aus sich selber, sondern nur aus einem Andern lebt, ist nicht nur weniger, als dieses Andere, sondern es ist ihm gegenüber als das an sich Nichtige zu erachten. Der Charakter der Häresie ist somit nur Widerspruch, lediglich nur Verneinung; darum hat sie denn auch keine andere Dauer, als die des Widerspruchs. Sie besteht und dauert durch das Bestehen und die Dauer dessen, was sie negirt*). Allein weit entfernt, daß jener Gedanke, die kirchliche Lehre möchte je aufhören zu sein, Wirklichkeit hätte, hat vielmehr die Häresis selbst durch ihr beständiges Negiren die katholische Wahrheit, die sie negirt, als dasjenige erwiesen, was unsterbliches Leben in sich selber hat, durch jeden Angriff nur in sich selber fester sich gründet, und aus jedem von Aussen herkommenden Versuche, sie zu vernichten, stets unbesiegt und immer strahlender und herrlicher hervorgeht, wie Gold aus dem Feuer, während das von den Häretikern für wahr Ausgegebene zur Schmach und Schande der Letztern wie gemeines, dunkles Erz sich verhält**). Hat aber die

*) *Tertull.* de praescript. haer. c. 29. Ante haereses quam doctrina? Sed enim in omnibus veritas imaginem antecedit; post rem similitudo succedit, ceterum satis ineptum, ut prior in doctrina haeresis habeatur. Vgl. c. 31 wo Tertullian sagt, die Wahrheit sei früher als die Lüge, ihre Entstellung.

**) *Origenes* homil. in Num. IX. n. 1. ed. de la Rue. Tom. II. p. 196.

Häresie zu solchem Glanze der Kirche gegen den eigenen Willen das Ihrige beigetragen; so ist ihre Zeit um, sie verschwindet, wie im Laufe der Zeit alle Secten verschwunden sind, während und indem die Kirche selbst die alte geblieben, und dieselbe bleiben wird, wenn auch die frühern Irrthümer sich wiederholen, deren neue Kraft nur die schon erkannte alte Unkraft ist.

Darin aber zeigt sich die Thätigkeit der Häresie vorzugsweise als eine sich selbst auflösende, daß, während sie die kirchliche Wahrheit als christliche läugnet, das, was durch sie selber an die Stelle jener gesetzt wird, aus dem Kreise der christlichen Offenbarung nicht ist, sondern aus dem des Menschlichen, sich selbst aber unendlich Widersprechenden. Derselbe Widerspruch daher, der in den Systemen falscher menschlicher Weisheit ist, wird von ihnen sofort auch auf den Boden der Theologie verpflanzt, weßwegen die bei ihnen herrschende Entwicklung nicht wahre Entwicklung, sondern beständige Veränderung ist, oder, wenn dennoch Entwicklung behauptet werden sollte, Entwicklung des Widerspruchs, so daß, was bei dieser Entwicklung an den Tag kommt, der Einheit, Harmonie, Reinheit und Klarheit der katholischen Lehre gegenüber, der Widerspruch, die Disharmonie und die unendliche Verwirrung ist *). Weit entfernt von irgend einer Einheit, Selbigkeit und Stetigkeit des Bewußtseins, ist das, was zur Herrschaft gekommen ist, die unbestimmte und unbestimmbare Vielheit ohne alle Einheit, welche einheitslose Vielheit numerisch um so weiter schreitet, je mehr die Uneinigkeit und

*) *Iren.* adv. haereses l. III. c. 24. Necessitatem habent ergo praedicti haeretici, quoniam sunt caeci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam, et propter hoc inconstanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae ipsorum. Ferner *ibid.* Alienati vero a veritate digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo; aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes.

Zwietracht durch das Beispiel nicht blos entschuldigt, sondern selbst geheiligt wird. Mit furchtbarer Wahrheit hat dieß Tertullian in folgenden Worten geschildert: Ihr Werk (das Werk der Häretiker) besteht nicht im Aufbauen, sondern in der *Zerstörung* der Wahrheit. Sie untergraben das Unsrige, um das Ihrige darauf zu bauen. Nimm ihnen daher das Gesetz Mosis und die Propheten, sammt Gott dem Schöpfer; und sie klagen uns weiter nicht an. Leichter ist es ihnen also, ein stehendes Gebäude nieder zu reissen, als ein in Ruinen liegendes aufzubauen. Zu solcherlei Werk allein finden sie sich willig, gefällig und gehorsam ein. Sonst erzeigen sie ihren Vorgesetzten keine Ehrfurcht, und darum gibt es auch *bei den Häretikern* fast keine Spaltungen, weil, wenn sie auch noch so sehr Statt finden, sie als ein ganz Gewöhnliches nicht auffallen. Die Spaltung ist ihre Einheit d. h. darin sind sie Eins, daß sie Alle unter sich uneins sind. Ein Lügner will ich daher heissen, wenn sie nicht auch in ihrer Glaubensregel (regulis) unter einander verschieden sind, da ja ein Jeder nach Belieben das verändert, was er empfangen *hat*, wie auch der, welcher es übergeben, nur nach seinem Gutdünken es gestaltet hatte. Die Sache behält bei ihrem Fortschritte ihre eigenthümliche Natur im Bewußtsein, und erinnert sich fortwährend an die Weise ihres Ursprungs. Was dem Valentinus erlaubt war, ist auch den Valentinianern erlaubt, was dem Marcion, auch den Marcioniten; nämlich den Glauben nach Willkühr zu neuern *).

Also nur immerwährende Veränderung ist auf Seite der Häretiker, keine stetige, consequente Entwicklung; weil aber keine Entwicklung, auch keine Geschichte. Die Unterlage der Ketzergeschichte ist die Geschichte des Lehrbegriffs der katholischen Kirche, oder es müßte nur eine Geschichte dessen möglich sein, was an sich nichts ist, d. h. eine Geschichte von leeren Negationen.

Wenn aber kein eigenthümliches Band, wenn keine kirchliche Einheit die Häretiker verbindet, durch was sind sie dennoch

*) De praescript. haeret. c. 42.

verbunden? — Durch die leere Negation gegen die katholische Kirche*).

Ist die Häresis einmal auf diesen Punkt der Selbsterkenntniß gekommen, d. h. hat sie selbst einmal verstanden, wie ihr inneres Wesen nur Negation der katholischen Wahrheit sei, ohne zu vermögen, bei der unbestimmbaren Vielheit der Ansichten und Meinungen einheitlich etwas wesentlich Christliches zu poniren; so ist der Augenblick gekommen, in welchem, will sie nicht die Schmach absichtlicher religiöser Gesinnungslosigkeit tragen, sie sich gezwungen sieht, einen von den zwei allein möglichen Wegen einzuschlagen, entweder vom Christenthum sich nun auch noch dem Namen nach loszusagen, und, wie der Rationalismus unserer Tage, sei er mythisch oder nicht mythisch, auf die Seite des Heidenthums sich zu stellen; oder sich selbst endlich als Negation zu negiren, und zu der wahren und ewigen Position der Einen und allgemeinen Kirche zurückzukehren.

Indem aber die Theologen der katholischen Kirche ihrerseits nie unterlassen dürfen, in Absicht auf den zweiten der genannten Wege auf die Häresis einzuwirken, um den end-

---

*) *Tertullian:* Nihil interest illis licet diversa tractantibus; dum ad unius veritatis expugnationem connspirant. De praescript c. 47. Eben so sagt viel später *Reinerus* in der Schrift *contra Waldenses:* Haeretici in sectis sunt divisi in se, sed in impugnatione Ecclesiae sunt uniti. Quando in una domo sunt haeretici, tum sectarum quaelibet, quarum quaelibet damnat alteram, simul Romanam ecclesiam inpugnat. *Biblioth. Patr. max.* XXV. 262. Au fdie völlige Unsicherheit ihrer Rede weist *Evrardus* c. 13 hin, wenn er zu ihnen sagt: Nil affirmatis, nec etiam Deum esse, sed omnia sub dubio proponitis, dicentes, sic putamus, sic arbitramur, videtur nobis, forsitan, si sic est, si contigerit etc. Daß die Protestanten in nichts Eins seien als nur in der sonst inhaltslosen Negation gegen die katholische Kirche. hat auch Schleiermacher in unserer Zeit eingestanden, in seiner Abhandlung über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher.

lichen Frieden herbeizuführen, öffnen sich ihnen für ihre Thätigkeit selbst auch zwei Wege, die jedoch leicht mit einander zu vereinigen sind, und darum mit oder nach einander eingeschlagen werden mögen. Zuerst ist hinzuweisen auf den *oben* schon bemerkten Umstand, daß die katholische Wahrheit, obschon in der Häresis negirt, doch selbst in der Negation und unmittelbar durch sie im Bewußtsein festgehalten werde. Während aber die so im Bewußtsein festgehaltene Wahrheit trotz aller Negation dennoch dieselbe bleibt, und durch jede neue Verneinung nur gewinnt, und nie verliert, die Negation selbst hingegen, bei der ewigen Veränderung ihrer selbst, ohne Bestand und ohne Einheit, als das Nichtige und Wesenlose *zu jeder* Zeit erfunden wird; kann es bei redlichem Streben nach Wahrheit nicht lange unbezweifelt bleiben, auf welcher Seite die Wahrheit selbst sei, die ihrer Natur die Eine, sich selbst gleiche, die unveränderliche, die stetige, consequente und die lebenskräftige ist. Dieß nun überall zu zeigen und in Allem nachzuweisen, darauf bezieht sich die Thätigkeit auf *dem ersten* Wege als auf ihren Gegenstand.

Ist aber die Verneinung noch nicht bis zu jenem letzten Punkte fortgeschritten, sondern haben sich noch Bruchtheile der christlichen Wahrheit in der Negation der Häresis erhalten; so wird die auf dem zweiten Wege zu übende Thätigkeit dahin gerichtet sein müssen, zu zeigen, wie die Bruchstücke, die in der Häresis selbst nur Bruchstücke bleiben, ohne je Einheit zu werden, in diese sich wirklich auflösen, und als Theile eines organischen Ganzen erscheinen, sobald die Bruchtheile nur selbst mit jener Einheit zusammengehalten werden, von der sie ursprünglich in die ungeregelte und unbestimmbare Vielheit ausgegangen sind. Was daher auf dem Boden der Häresis noch an einzelnen christlichen Momenten gefunden wird, aber häßlich verzerrt und zerrissen, das wird in lautere Harmonie sich auflösen, wenn es zu dem zurückgeführt wird, aus dem es ist, das eben Harmonie und Friede nur deßwegen ist, weil in der Einheit selbst keine

Theilung, sondern wie in jedem wohlorganisirten Ganzen, Vielheit in der Einheit, und Einheit in der Vielheit ist. Was aber als diese Einheit sich hinstellt, das ist die Wahrheit selbst, die allein volle und ganze, und darum die rechte und göttliche.

Es verhält sich daher hiemit ungefähr eben so, wie es sich nach der Vorstellung des Clemens v. Alexandrien mit der göttlichen Wahrheit verhält, die in der alten Welt durch die Allen bekannte Ursache in Bruchtheile auseinander gegangen und verzerrt worden ist. Die nicht blos für die Religionsphilosophie, sondern auch im Allgemeinen wichtige Stelle lautet aber so: „Während die Wahrheit ihrer Natur nach nur eine ist (denn nur die Lüge zertheilt sich in unendliche Theilchen), haben, gleich den Bachchantinen, die den Leib des Pentheus zerrissen und die Glieder desselben zerstreut, die Secten sowohl der barbarischen als der griechischen Philosophie, jede für sich dasjenige, was sie als Bruchstück herausgenommen, für die ganze Wahrheit gehalten, und als solche behandelt. Aber nur wenn das rechte und wahre Licht aufgeht, werden sie alle beleuchtet. Alle daher, Griechen und Barbaren, die nach Wahrheit gestrebt haben, sowohl die, welche einen größern, als die, welche einen nur geringen Theil der Wahrheit des göttlichen Logos erlangt haben, sie Alle mögen hervortreten. Wenn schon die Zeit ihre Theile als Zukunft, die Gegenwart und die Vergangenheit in Einem befaßt und darstellt; so ist doch viel mächtiger noch die göttliche Wahrheit, die, auf einer fremden Erde ausgestreut, in dem sich selber sammelt, was aus ihrem eigenen Saamen hervorgegangen ist.... Gleichwie die oberste Saite, obschon sie der untersten entgegengesetzt ist, dennoch in Vereinigung mit dieser die Harmonie hervorbringt; gleichwie die gleiche Zahl mit der ungleichen in der Arithmetik in Uebereinstimmung kommt; gleichwie in Absicht auf die Figur der Zirkel, das Dreieck, das Quadrat und jede andere Figur — Figur ist, schon sie unter sich verschieden; gleichwie endlich im Uni-

versum alle Theile, wenn unter sich auch noch so verschieden, dennoch jene Verbindung und Uebereinstimmung festhalten, die im Ganzen ist: — so auch haben die babarische und die griechische Philosophie die ewige Wahrheit, nicht den *Leib* des der Mythologie angehörigen Pentheus, sondern die Offenbarung des ewigen Logos in Bruchstücke zertheilt. Wissen daher, daß, wer die auseinandergerissenen Bruchtheile wieder verbindet und zu einem Ganzen gestaltet, ohne Gefahr den Logos in der vollkommenen Offenbarung seiner Wahrheit sehen wird" *).

Was diejenigen angeht, welche nur äusserlich von der Kirche, d. i. von ihrer äußern Einheit allein sich losgesagt *haben*; so ist die Zurückführung derselben in die Einheit der Kirche leichter, als die der Häretiker; übrigens gilt von ihnen das Wort des Augustinus: „Solche hätte die Tenne des Herrn wohl bis zum Tage der letzten Worfelung als Spreu ertragen, wenn sie nicht, weil sie zu leicht, dem Winde des Hochmuths nachgegeben, und freiwillig von uns sich ge*trennt hätten*. De vera relig. c. 5.

So viel über die Aufforderung zur wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubens, die auch schon in der heiligen Schrift in den Worten enthalten ist: Wachset in der Gnade und in der Erkenntniß unsers Herrn **), und: Seid immer bereit, euch gegen Jeden zu verantworten, der Rechenschaft fordert über euere Hoffnung ***).

Dieses Wachsen in der christlichen Erkenntniß, und dieses Rechenschaftgeben über die Gründe der Hoffnung, ist *es aber*, was wir unter der Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit zu verstehen haben, zu der wir hiemit zurückkehren.

So gewiß aber die Aufforderung, in der Erkenntniß zu

---

*) *Clem. Alex.* Strom. lib. I. c. 13. p 318. 319.

**) 2 Petr. 3, 18.

***) 1. Petr. 3, 15.

wachsen, für jedes Glied der Kirche gilt; so kann doch das wissenschaftliche Erkennen im engern Sinne nur auf Jene bezogen werden, die dazu besondern Beruf im Innern und Aeussern haben. Daher sagt schon Origenes: „Wir stellen es nicht in Abrede, daß wir denjenigen den einfachen Glauben (ἀλογως πιστευειν) anpreisen, welche ihrer zeitlichen Geschäfte wegen es nicht über sich gewinnen, eigentliche Untersuchungen über die Wahrheit anzustellen, jenen Glauben, der unsern Gegnern so verächtlich scheint. Wir haben aber aus der Erfahrung gelernt, wie heilsam dieser Glaube den meisten Menschen ist *). Wie das eben bemerkte Hinderniß eines wissenschaftlichen Erkennens auch von noch Andern der ältern Kirche erkannt worden ist, so haben es auch Spätere leicht begriffen und gewürdiget, um so mehr aber denjenigen aufgelegt, die mit den nothwendigen Gaben den innern Beruf zur Entwicklung der Wahrheit erhalten haben **).

*) *Origenes* contr. Celsum. l. I. n. 10. p. 328. Origenes beweist nun aber weiter, wie selbst die Gegner vom Glauben, Statt, wie sie behaupten, vom Wissen ausgehen, und sich so gründen ἀλογῳ τινι.

**) Thomas v. A. bemerkt Folgendes: Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente (una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium humanae rationis excedit) utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est, quae inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem *propter complexionis indispositionem*, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur *necessitate rei familiaris;* oportet

Vom Glauben ist schon früher gesagt worden, daß er das Wissen eingewickelt schon in sich trage, daher es denn auch nur seine eigene Bewegung sei, mit welcher er zum Wissen und zur Wissenschaft fortschreite. Die Entwicklung selbst ist aber jener Proceß, in welchem der göttliche Inhalt des Glaubens eben so in unser Erkennen übergeht, wie wir selbst in jenen Inhalt der Idee nach schon zuvor aufgenommen sind: sie ist folglich jener Proceß, in welchem sich das höhere Selbstbewußtsein und die objective göttliche Wahrheit lebendig mit einander verbinden. Das Resultat, das hiebei gewonnen wird, enthält somit die göttliche, oder absolute Wahrheit in ihrer Einheit mit der Wahrheit im Selbstbewußtsein und dieser mit jener. Deßhalb kann auch nicht gesagt werden, der Inhalt der Dogmatik werde producirt vom endlichen Geiste; der Inhalt ist göttlich gegeben, aber er producirt sich, obschon gegeben, gleichsam noch Einmal für den menschlichen Geist in jenem Processe.

Die Subjectivirung oder Individualisirung des Glaubens ist daher zunächst die Wiederholung der objectiven göttlichen Wahrheit im Bewußtsein des Menschen durch Nachdenken *).

---

enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur *pigritia;* ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, cum fere totius Philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur, propter quod Metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, ejus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. *Contra Gentiles* lib. I. c. 4.

*) *Clem. Alex.* Strom. p. 133.

Aber an diese Wiederholung reiht sich sogleich Manches an, was Zeichen und Zeugniß der Entwicklung ist.

Das Erste ist die Demonstration. Denn wenn zwar das Göttliche der Offenbarung, das, eben weil es ein Erstes ist, durch aprioristisches Denken vergebens gesucht wird, nothwendig von Oben gegeben, vom Menschen aber im Glauben ergriffen werden muß; so befaßt sich die Wissenschaft dennoch, sobald die Wahrheit durch Offenbarung gegeben ist, mit der Demonstration derselben *).

Darum ist der Glaube die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube zu einem unerschütterlichen Erkennen fortgeführt wird **).

Die Gnosis ist daher nichts Anderes, als ein wissenschaftlich entwickelter und organisirter Glaube ***).

Nennen wir die Gnosis die Entwicklung des Glaubens durch Demonstration; so ist sogleich der Gedanke ferne zu halten, als stehe es in unserer Macht, durch Wissenschaft den Glauben zu befestigen, oder ihn wahrer und gewisser zu machen, als er an sich schon ist †). Denn ist der Glaube nur das Ohr, durch welches wir den Herrn vernehmen ††), der

*) Clem. Alexand. Strom. l. II. p. 435.

**) Clem. Alex. Strom. l. VII. p. 865. 866. ἡ μεν οὐν πιστις συντομος ἐστιν, ὡς εἰπειν, των κατεπειγοντων γνωσις, ἡ γνωσις δε ἀποδειξις των δια πιστεως παρειλημμηνων ἰσχυρα και βεβαιος δια της κυριακης διδασκαλιας ἐποικοδομουμενη τη πιστει εἰς ἀμεταπτωτον και μετ᾽ ἐπιστημης και καταληπτιον παραπεμπουσα. Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie. S. 247—250.

***) Πιστη δε ἡ γνωσις ἡ τις ἀν εἰη ἐπιστημονικη ἀποδειξις των κατα την ἀληθη φιλοσοφιαν παραδιδομενων. *Strom.* l. II. p. 454, cfr. l. VII. p. 864.

†) Οὐκετι οὐν πιστις γινεται δι᾽ ἀποδειξεως ὠχυρωμενη. *Strom.* l. II. p 433.

††) *Strom.* l. V. c. 1. p. 644. πιστις δε, ὠτα ψυχης.

Herr aber die Wahrheit und das lebendige Princip unserer Lehre *); so ist die an sich göttliche und ewige Wahrheit durch wissenschaftliche Vermittlung in keiner Weise wahrer zu machen, vielmehr ist Alles, was als wahr erscheinen soll, an diese ewige Wahrheit anzuknüpfen, von ihr abzuleiten, durch sie zu bestätigen.

Die wissenschaftliche Vermittlung des Glaubens zum Wissen in der Form der Subjectivirung wird daher in einem Zweifachen bestehen.

Zuerst in der vollständigen Durchführung des Göttlichen durch das Menschliche, und des Ewigen durch das Zeitliche. Damit wollen wir nichts Anderes sagen als: Die göttliche Offenbarung wird hindurch geführt durch den Geist des Menschen, in welchem und für welchen sich die höhere Wahrheit als die höhere zu bewähren hat, so daß er in seinem Herzen es empfindet, daß sie lautere Wahrheit sei, in und für welche sie sich aber als Wahrheit auch bewährt, indem sie seine wesentlichsten Bedürfnisse *stillt*, von unwahren Banden ihn befreit und in seiner Idee wieder herstellt. Die Verklärung des endlichen Geistes ist der lebendige Beweis der Wahrheit der göttlichen Offenbarung, bei welchem alle Zweifel sich lösen, die bei der Subjectivirung oder Individualisirung aufgeworfen werden mögen und wirklich aufgeworfen werden. Denn der wahre aus dem reinen Streben nach Wahrheit hervorgehende, aber eben darum nicht absolute Zweifel (weil der wahre Zweifel auch an sich selber zweifelt), hebt sich zu jeder Zeit an der christlichen Wahrheit selber auf **). Auf gleiche

*) *Και ὁ τῳ Λογῳ πιστευσας, οἰδεν το πραγμα ἀληθες. ἀληθεια γαρ ὁ Λογος.* Strom. l. II. c. 4. p. 434. *'Εχομεν γαρ την ἀρχην της διδασκαλιας τον κυριον, δια τε των προφητων, δια τε του εὐαγγελιου, και δια των μακαριων ἀποστολων, πολυτροπως και πολυμερως ἐξ ἀρχης εἰς τελος ἡγουμενον της γνωσεως.* Strom. l. VII. c. 16. p. 890.

**) Gregor d. Gr. sagt über den Zweifel des Apostels Thomas

Weise wird die Offenbarung hindurchgeführt durch die Natur, über welche sie nicht nur die allein sich bewährenden Wahrheiten, jedoch aber nur in großen Grundzügen, enthält, sondern auf welche sie gleichfalls auch befreiend und wiederherstellend einwirkt. Indem sie aber so für Geist und Natur als Wahrheit sich bewährt, bewährt sie sich selbst auch als diese in der Wissenschaft. Endlich soll durch die Wissenschaft die göttliche Offenbarung noch hindurch geführt werden durch die Geschichte. Denn nicht nur muß die Wahrheit der Offenbarung sich bewähren, wie am Menschen, so an der ganzen Menschheit, deren Leben die Geschichte darstellt; sondern es muß sich zugleich erweisen, daß dasjenige, was Plan der Weltgeschichte, auch Plan der Offenbarung, nnd was Plan der Offenbarung, auch Plan der Weltgeschichte ist, so jedoch, daß die göttliche Offenbarung das, was Bestimmung, Ziel und Ende aller Dinge ist, nicht nur in der Idee aufstellt, sondern diese Idee durch Gnade im Zusammenhange mit der Freiheit auch verwirklichet. So ist die göttliche Offenbarung das Ewige in der Zeit; sie ist es aber auch, die das Zeitliche in das Ewige zurückführt.

Es muß schon aus dem bisherigen einleuchten, daß diese Durchführung der Offenbarung durch Geist, Natur und Geschichte die Demonstration der Wahrheit des Christenthums sei, eine Demonstration, welche die ersten Verkündiger des

---

Folgendes: Quid, fratres charissimi! quid inter haec animadvertitis? Num quid casu gestum creditis, ut electus ille discipulus tunc deesset, post autem veniens audiret, audiens dubitarat, dubitaes palparet, palpans crederet? Non hoc casu sed divina dispensatione gestum est. Egit namque miro modo superna clementia, ut discipulus ille dubitans, dum in magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. *Plus enim nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit:* quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione post posita, in fide solidatur. *Homil.* 26.

noch jungen und erst aufkeimenden Christenthums nicht selbst vollbringen, zu welcher sie aber die zum wissenschaftlichen Erkennen Organisirten anreitzen konnten, indem sie, nur das Daß oder das Was des Glaubens hinstellend, das Wie und Woher, die Ermittlung somit der in uns und in der Welt liegenden, und darum auch an uns und an der Welt zu erfahrenden Gründe des Glaubens denen überliessen, die, mit dem Glaubensinhalte ausgerüstet, auch Kraft zur Lösung der höchsten Probleme hätten*).

Ist die Demonstration vorüber, so folgt als Zweites, was durch das Subject vorzugehen hat, die systematische Verbindung der Glaubenssätze zu einem Ganzen. Denn nicht etwa im sogenannten gelehrten Wissen, nicht in den Resultaten historisch-kritischer Forschung, die an ihrem Orte recht gut sind, liegt das christlich Wahre, sondern darin, wie die concrete Wahrheit des Christenthums, die in der Demonstration sich als solche erwiesen, nach ihrer absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zugleich System, aber lebendiges System sei. Darum nannte schon Clemens Alexandrinus die Gnosis den wissenschaftlich entwickelten und organisirten Glauben**), und Origenes deutet genau

---

*) Illud autem scire oportet, quoniam sancti Apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum reliquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem *quia* sint, *quomodo* autem, aut *unde* sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicit, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent. *Origen* de princip. praefat. n. 3. p. 47.

**) Strom. l. II. p. 171.

denjenigen Proceß an, in welchem durch Vermittlung der eigenen Vernunft die durch göttliche Offenbarung gegebenen Wahrheiten in ununterbrochener Gedankenreihe als die wesentlichen Elemente nach ihrem systematischen Zusammenhange zu einem Ganzen sich gestalten müssen *).

Der so durch die Demonstration und durch das System hindurchgeführte Glaube ist die Wissenschaft des Glaubens, diese somit selbst nur der wissenschaftlich betrachtete Glauben der Christen **). Die wissenschaftliche Betrachtung aber in der eben angegebenen Weise ist die Entwicklung des Glaubens, die Entfaltung nämlich des Glaubens nach seinem ganzen Wesen und nach seiner vollen Wirkung.

Indem aber diese Entwicklung des objectiv Göttlichen in soferne im menschlichen Geiste vorgeht, als dieser jenes betrachtet, und durch Betrachtung entfaltet; entwickelt und entfaltet sich zugleich der menschliche Geist nur selbst am Göttlichen. So entsteht der Begriff des christlichen Geistes, seines Lebens und seiner Entwicklung.

Der christliche Geist ist nicht der Geist Gottes, nicht der Geist des Vaters, nicht der des Sohnes, und nicht der heilige Geist, sondern der christliche Geist ist der menschliche Geist, aber nicht, wie er aus und durch sich selber, sondern wie er von der Offenbarung des

---

*) Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: *Illuminate vobis lumen scientiae,* — omnem qui cupit *seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere,* ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero ·rimetur, et *unum* ut diximus, *corpus efficiat* exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. *De princip.* praefat. n. 10. p. 49.

**) *Αὐτικα ἡ μελετη της πιστεως ἐπιστημη γινεται, θεμελιῳ βεβαιῳ ἐπερηρεισμενη. Strom.* l. II. c. 2. p. 433. cfr. l. I. p 338. l. II p. 430, l. VI. p. 767. l.

dreieinigen Gottes durchdrungen, erleuchtet, bewegt, bestimmt, erhoben und verklärt ist.

Sofern wir nun die Erleuchtung durch die geoffenbarte Wahrheit allein im Auge haben, und die Erkenntniß aus *dieser* Wahrheit, ist die Entwicklung des Geistes eine aus göttlichem Grunde hervorgehende, im Geiste des Menschen aber selbst vor sich gehende, oder sich vollziehende Entwicklung, und dieß ist auch der Begriff der christlichen Erkenntnißentwicklung: Die göttliche Wahrheit entwickelt sich durch Selbstbestimmung im Geiste des Menschen, und der Mensch entwickelt sich als der erkennende selber an der geoffenbarten Wahrheit. So ist die Entwicklung des christlichen *Geistes* als des erkennenden beschaffen, und darum kann im *Christenthume* von keiner Entwicklung die Rede sein, ausser sie habe ihr Princip in der göttlichen Wahrheit, und gehe vor sich im Geiste des Menschen als des die Wahrheit erkennenden.

In der so begriffenen Entwicklung entfaltet der christliche Geist aus sich die mannigfaltigsten Formen und Gestalten, die *aber alle* zusammen eine höhere Einheit ausmachen, die Einheit in jenem Geist, welcher das Princip ist. Bei der Hervorbringung dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist die Freiheit in Nichts beeinträchtigt, wenn man nicht etwa, was freilich oft geschieht, Freiheit mit Willkühr verwechselt. Die verschiedenen Formen und Gestalten des Einen christlichen Bewußtseins auf den mannigfaltigsten Stufen desselben sind daher auch nichts weniger als Verschiedenheiten, sie sind nur *Momente* der organischen Einheit, die sich selbst gegenseitig hervorrufen, bedingen und bewahrheiten, worin sich eben das vollkommenste Leben des ewig regen christlichen Geistes kund gibt. Es ist der Geist der christlichen Wahrheit selbst, der sich im Processe seine Momente erzeugt, die er sofort durchläuft, um die ganze, im göttlichen Princip liegende Bewegung zu vollbringen. Da es aber der Geist der christlichen Wahrheit und das in dieser liegende Princip selber ist, von

dem Alles in der Bewegung ausgeht; so ist mit ihm selbst, durch seine einfache Gegenwart schon, auch immer vorhanden das Positive, wahrhaft Wirkliche, ewig Insichbleibende. Denn was sich fortwährend selbst setzt, bleibt auch fortwährend, und es bleibt das Sichselbstgleiche Ewige. Darum können auch die Resulte einer solchen Bewegung nie untergehen; sie bleiben im Ganzen, aber nicht aufbewahrt wie ein Todtes, in der blossen Erinnerung, sondern als Gestalten des bestimmten Geistes, die, wie sie einst gewirkt haben, so zu jeder Zeit fortwirken.

Schon oben ist auseinander gesetzt worden, daß die Entwicklung nicht Veränderung sei, daß überhaupt, wenn je eine Veränderung im Processe der Glaubensentwicklung vor sich gehen sollte, diese nicht in der Wahrheit selbst, d. h. an ihrem Inhalt vorgehe, sondern an uns, die wir die Wahrheit erkennen, und in den göttlichen Inhalt der Offenbarung eindringen. Damit erhält aber selbst der Begriff dieser Veränderung eine andere Gestalt; denn die an uns selber vorgehende Veränderung ist nur die immer tiefere Erfassung des sich ewig gleichen Göttlichen. Das Selbstbewußtsein gewinnt für seine freie subjective Thätigkeit Eintritt in die positive Wirklichkeit, erfüllet sich mit diesem, und so wächst Gott in unserer Erkenntniß, während an sich nur unsere Erkenntniß des Göttlichen von Tag zu Tag weiter schreitet, immer näher dem Ziele entgegen, bei welchem angekommen der Glaube übergeht in das Schauen*).

---

*) *Crescat ergo Deus,* qui semper perfectus est, *crescat in te.* Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen

Daß die Entwiklung der Wahrheit zugleich Befreiung sei, ist oben gleichfalls angedeutet worden. Denn während die göttliche Wahrheit in uns hineindringt, wendet sie sich zunächst an jene ihr selbst verwandten Elemente in uns, an *den bessern* Theil unserer selbst, der aber gebunden durch die Scheinwirklichkeit und die Lüge ist. Von diesem andern, dunkeln, finstern Theile unseres Selbst nun scheidet und befreit die Wahrheit jenen bessern Theil; indem sie sich aber mit dem leztern gänzlich gegen den ersten verbindet, muß vor den vereinten mächtigen Gegnern der Schein und die Lüge weichen und der Wahrheit Plaz machen, die nun ungehemmt sich in den herrlichsten Formen entfaltet. Wie daher *diese* Befreiung zugleich eine moralische sei, leuchtet von *selbst ein* *).

Sind bei der Entwicklung der christlichen Wahrheit von Frühern schon bestimmte Bahnen eingeschlagen worden, so mögen sie von Spätern, die nicht selbst neue zu verfolgen sich entschlossen haben, je nach der geistigen Individualität beibehalten werden, aber mit all' der Freiheit, die in der *Wahrheit* liegt, und die die Wahrheit selbst will **).

---

perfecta est, sive ipse videat sive non videat, sic est et interior homo. Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere, ipse tamen minuitur, ut a Gloria sua decidat, et in gloriam Dei surgat. *Augustin.* in Joannis Evangel c. 3. tract. XIV.

*) Den Proceß dieser Befreiung haben wir näher beschrieben in unserer Schrift: Geist der göttlichen Offenbarung S. 45—50.

**) Daher gilt hier im Besondern, was Bonaventura im Allgemeinen sagt: Unde tota sacra scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem, et incarnationem, vivendi ordinem, et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gre-

b. Objectivirung. Mit der Entwicklung der christlichen Wahrheit, so weit sie blos Subjectivirung ist, kann der Proceß um so weniger als ein vollendeter geschlossen sein, je gewisser es ist, daß das menschliche Subject der Wahrheit keine Sanction zu verleihen vermag. Denn christliche Religionswahrheit kann nicht der besondere Reflex des Objectiven in einem subjectiven Bewußtsein genannt werden, sondern Religionswahrheit wird der Satz nur dann, wenn er, wie er von dem Allgemeinen ausgegangen, so wieder zurückgeführt ist in die höhere Einheit. Daß er aber zurückgeführt und folglich identisch sei mit dem Gesammtbewußtsein der Kirche, kann nur von der Erklärung der Kirche selbst abhängen. Deßwegen kann es keinen christlichen Lehrsatz geben, der nicht von der Kirche selbst dafür ausgegeben worden ist.

Man hat von der Kirche die unwahrste Vorstellung, wenn man dafür hält, das, was in ihr das Bleibende, Unwandelbare, Ewige sei, sei starrer, todter Buchstabe; das Starre und Todte kann weder bleibend, noch unwandelbar, noch ewig sein: diese Prädicate können nur dem lebendigen, belebenden und wirkenden Geiste zukommen, der in der Kirche als der heilige ist, der die unaufhörliche geistige und heilige Bewegung in ihr hervorruft, und die hervorgerufene leitet, führt und zu ihrem Ziele führt, welches die Vollendung des Erkennens und Lebens aus und in der göttlichen Wahrheit ist. Die in der Kirche vorgehende Bewegung ist an sich Entwicklung, der bei aller Bewegung unbewegt bleibende Beweger aber der Geist Gottes, das Princip der Wahrheit,

---

gorius, tertium vero docet Dionysius. *Anselmus sequitur Augustinum; Bernardus sequitur Gregorium; Richardus sequitur Dionysium.* Quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. *Hugo vero omnia haec, id est, omnes sequitur. De reductione artium ad Theologiam.* Pag. 2, Oper. Tom. VI. edit. Mogunt. 1609.

das in alle Wahrheit leitet, über alle Wahrheit richtet, und über alle Wahrheit entscheidet, dadurch, daß es die Wahrheit ausspricht, und die ausgesprochene zu jeder Zeit bestimmt — durch den Mund der Kirche. Die Seele *somit* aller Entwicklung ist der heilige Geist, derselbe, durch den Christus in seiner Kirche bleibt bis zum Ende der Tage, wenn der ganze in der Geschichte der Menschheit fortschreitende große Entwicklungsproceß mit dem Acte des allgemeinen Gerichtes sich abschließt.

Aus keinem andern als aus diesem Grunde sagt der Apostel Paulus: Die Kirche des lebendigen Gottes ist der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit *).

Dieß ist sie in der That auch so sehr, daß selbst diejenigen nicht umhin können, es zu gestehen, die sonst gewohnt sind, das kirchliche Moment gering anzuschlagen **), wenn

*) 1 Timoth. 3, 15.

**) *Wenn daher* Schleiermacher nach einer oben gemachten Bemerkung dem Katholicismus vorwirft, man komme nach ihm zu Christo durch die Kirche, während man nach protestantischer Ueberzeugung durch Christus zur Kirche zu kommen habe; sieht er sich an einem andern Orte genöthigt, Folgendes auszusprechen: „Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wieder findet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wieder hergestellt, ist die Kirche. Sie verhält sich also zu allem Uebrigen, was Menschliches um sie her und ausser ihr wird, wie das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen zur Bewußtlosigkeit. Jeder also, in dem dieses Selbstbewußtsein aufgeht, kommt zur Kirche. Darum kann Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre, sondern ein solcher kann die Kirche nur äusserlich verläugnen, nicht innerlich" Die Weihnachtsfeier. S. 127. 128.

es sich darum handelt, wie man zu Christo, d. i. allererst, zu seiner Wahrheit komme.

Daß die Entwicklung der christlichen Wahrheit mit der Subjectivirung nicht geschlossen sein könne, muß schon aus dem Verhältnisse hervorgehen, in welchem der einzelne Mensch als Individuum zur Kirche als zur Ganzheit oder zum lebendigen Ganzen steht. In der That hält uns nichts ab, das Verhältniß selbst aus dem ganz allgemeinen Begriffe des Organischen abzuleiten. Zwar ist in jedem Organismus der Theil in gewisser Hinsicht eine Wiederholung des Ganzen, und darum ein Bild desselben: oder, in jedem Theil und Organ ist zugleich das Ganze; — allein deßohngeachtet ist der Theil oder das Organ doch noch lange nicht das Ganze selbst, und wird es eben so wenig je werden, als er selbst nur unter der Bedingung ist, Theil oder Organ zu sein und zu bleiben.

Gleichwie nun das Ganze in jedem Theile sich gewissermaaßen wiederholt, eben so hat auch das menschliche Individuum eine geöffnete Seite für das Ganze im Allgemeinen, und darum ist es fähig, dieses aufzunehmen, zu verstehen und an seinem Theile durchzuführen. Wie aber der Theil und das Glied nicht das organische Ganze ist; eben so ist auch das menschliche Individuum nicht das Eine und Allgemeine, sondern besteht mit seiner besondern Gabe, mit seinem besondern Beruf und mit seiner besondern von Gott verliehenen Kraft nur als Glied und Organ des ganzen Leibes, welcher Leib die Kirche ist, die zu ihrem bleibenden Haupte Christus *) hat. Obschon daher das Einzelne das Allgemeine auf seine Weise faßt und erkennt; so steht dennoch das Allgemeine und in der unendlichen Vielheit Eine über dem Einzelnen, und damit liegt auch die Idee als die Eine nnd

---

*) Vgl. 1 Kor. 12, 4—30. und unsere dogmatische Exposition dieser Stelle in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Thl. §§. 1146—1166. S. 803—817.

Allgemeine, welche aber zugleich die unendlich concrete ist, über jede Darstellung durch das Einzelne oder der Einzelnen weit hinaus. Darum ist die ganze Wahrheit nur selbst im Ganzen, d. h. in der Kirche, die aber, was sie ist, selbst nur ist durch Christus, der als die Quelle aller Wahrheit in ihr ist und bleibt alle Tage bis zum Ende der Welt *).

Die Subjectivirung der christlichen Wahrheit muß daher, und das ist das Resultat des eben Bemerkten, wenn sie für sich selbst der Wahrheit als der göttlichen gewiß sein will, zu einem weiteren Processe sich entschließen, welcher als der Proceß der Objectivirung der die ganze Entwicklung vollendende Proceß ist. Bleibt daher das Individuum bei sich selber stehen, so wird es, sobald es bei diesem einseitigen und unwahren Standpunkte hartnäckig beharret, sowohl in Widerspruch mit der christlichen Wahrheit kommen, als dasjenige herbeiführen, was wir Spaltung nennen.

Diesen letzten Punkt hat aufs Klarste der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinthier bezeichnet, nachdem in dieser Gemeinde Streitigkeiten darüber entstanden waren, ob und welcher menschlichen Person als einer Auctorität in Glaubenssachen vorzugsweise anzuhängen sei. Die lange, höchst merkwürdige Stelle lautet aber also: „Ich bitte euch, Brüder! im Namen unsers Herrn Jesu Christi, daß Alle — Eines bekennen, und keine Spaltungen unter euch seien; seid vielmehr in Gesinnungen und Grundsätzen vollkommen Eins. Denn ich habe in Betreff eurer erfahren, daß Uneinigkeiten unter euch Statt finden. Ich meine aber dieß: daß der Eine und der Andere unter euch sagt: ich halte es mit Paulus, ich mit Apollo, ich mit Kephas, ich mit Christo. Ist denn Christus getheilt? Ist Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf Pauli Namen getauft worden? .... Wenn aber Eifersucht und Partheigeist unter euch herrschen, seid ihr da nicht sinnlich und wandelt ihr nicht wie Sinnen-Menschen?

*) Matth. 28, 20.

Denn wenn der Eine sagt: Ich halte es mit Paulus; der Andere: Ich mit Apollo; seid ihr da nicht sinnliche Menschen? Wer ist denn Apollo? Wer ist Paulus? Diener sind sie, durch welche ihr zum Glauben gelangt seid. Und zwar so, wie es der Herr einem Jeden übertragen hat. Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen; Gott aber hat das Gedeihen gegeben. Also gilt weder der pflanzt, noch der begießt, sondern allein der, welcher das Gedeihen dazu gibt, — Gott. Der Pflanzer und der Begießer sind gleich: jeder aber wird nach seiner Arbeit auch seinen Lohn erhalten. Wir sind Mitarbeiter Gottes; ihr seid Gottes Acker, Gottes Gebäude. Ich habe zufolge der mir anvertrauten göttlichen Gnade, wie ein weiser Bauverständiger, den Grund gelegt; ein Anderer bauet darauf fort. Aber Jeder sehe wohl zu, wie er fortbaue. Denn einen andern Grund kann Niemand legen, als den, der schon gelegt ist, und dieser ist Jesus Christus. Wer nun auf diesem Grund fortbauet, ob Gold, ob Silber, kostbare Steine, oder Holz, Heu, Stroh, — an dessen Werk wird sichs zeigen; der Tag des Herrn wird es lehren; in der Feuerprobe wird es ans Licht kommen; die Feuerprobe wird entscheiden, wie eines Jeden Werk beschaffen ist. Hat das Werk Bestand, das Jemand darauf erbauet hat; so wird er seinen Lohn erhalten; geht aber sein Werk im Feuer auf; so ist sein Lohn dahin; er selbst wird wohl noch gerettet werden, doch nur wie durch das Feuer... Auf Menschen sei darum Niemand stolz; denn Alles ist für euch da; sei es Paulus, oder Apollo, oder Kephas, sei es Welt oder Leben, oder Tod, oder Gegenwart, oder Zukunft; Alles ist für euch da. Ihr aber seid Christi; Christus aber Gottes" *).

Alles Subjective und Individuelle also muß einen Reinigungs- und Läuterungsproceß hindurch gehen, ins Objectiv-Göttliche, aus dem alles Wahre ist, sich zurückversetzen, wenn es Wahrheit haben und als Wahrheit bestehen soll.

---

*) 1 Kor. 1, 10 — 13. 3, 3 — 15. 21 22.

Indem aber die entwickelte Wahrheit, wie sie von dem Objectiv-Göttlichen als dem alleinigen Grunde des Wahren ausgegangen ist, so in dasselbe, nach ihrer Subjectivirung oder Individualisirung, wieder zurückkehrt, um dadurch ihre *letzte* und höchste Weihe zu empfangen, zeigt es sich, daß Christus, wie der Grund-, so auch der Schlußstein des ganzen christlichen Lehrgebäudes ist *).

---

*) Ephes. 2, 10.

(Schluß folgt im nächsten Hefte sicher.)

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament, mit Belegen aus den Quellenschriften und Citaten aus der ältern und neuern Literatur, von Dr. Ch. Gotthold Neudecker, ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. Leipzig 1840. Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel. XIV. 767 S.

Das vorliegende Lehrbuch enthält eine spezielle Einleitung in das neue Testament; die Erörterung derjenigen neutestamentlichen Gegenstände, welche der allgemeinen Einleitung angehören, verspricht der Herr Verfasser in einem besondern, wie dieses Buch gearbeiteten und diesem sich anschließenden Werke nachfolgen zu lassen. Daß der Herr Verfasser zuerst den Gegenständen der besondern Einleitung seine Aufmerksamkeit und seine Studien zuwandte und diese seine Arbeit vor Bearbeitung und Edition einer allgemeinen Einleitung als selbstständiges Werk dem Publikum übergab, dazu scheint ihn die hohe Wichtigkeit bestimmt zu haben, welche ein Theil der kritischen Fragen aus dem Gebiete der besondern Einleitung in neuester Zeit gewonnen hat. Darin

aber, daß diesem Lehrbuche die Aufgabe geworden ist, die Untersuchungen und Resultate der neuesten Kritik zu prüfen und ein Urtheil über diese zu fällen, liegt auch eine besondere Aufforderung, dasselbe nicht unbeachtet zu lassen. Der Herr Verfasser bestimmt und charakterisirt seine in den Untersuchungen dieses Lehrbuches ausgeübte Kritik selbst mit folgenden Worten: „Wenn ich meine Einleitung in das neue Testament eine historisch-kritische nenne, so verstehe ich hier unter historischer Kritik nicht jene Afterkritik, nicht jene Art und Weise der Beurtheilung neutestamentlicher Bücher, welche diese theils als Sagensammlungen gleich von Vorne herein ansieht, theils in ihnen ohne einen haltbaren Grund nur untergeschobene Schriften findet, nicht jene Art und Weise der Beurtheilung, welche sich selbst genug, die geschichtlichen Aussagen der neutestamentlichen Bücher und die geschichtlichen Aussagen über diese nach eigenen Ansichten und Einfällen umwandelt und selbst leichtfertig den Stab bricht über die ewige Wahrheit, welche allein christlich-frei macht — sondern die besonnene, freie und unbefangene, auf historische Grundlage gestützte Prüfung und Forschung, welche die neutestamentlichen Bücher nach ihrem Ursprunge, ihrem Zwecke, ihrer Form, ihrem Inhalte im Ganzen und Einzelnen, darauf ansieht, ob sie Etwas darbieten, was ihnen nicht eigenthümlich sein, oder mit Recht gegen ihre eigene Ueberlieferung als ein Widerspruch aufgestellt werden kann. Sind bei einem Kritiker Vorurtheile irgend einer Art im Spiele, so sieht das Auge nur durch ein gefärbtes Glas; jede Prüfung und Erforschung der Wahrheit wird mißlingen müssen. Dieß muß auch der Fall sein bei jeder Kritik, welche die ihr angewiesenen Grenzen überschreitet. Eine besonnene, freie und unbefangene Kritik zu handhaben, um auf diese Weise entweder das Wahre selbst zu erreichen, oder ihm möglichst mich zu nähern, ist das erste und wesentlichste Moment gewesen, welches ich bei der Bearbeitung dieser historisch-kritischen Einleitung strenge zu befolgen suchte u. s. w.“ Es

ist nun allerdings anzuerkennen, daß im Allgemeinen in diesem Lehrbuche die Tendenz einer vorurtheilsfreien, nur nach objektiven Gründen entscheidenden Kritik hervorleuchtet; aber dessenungeachtet ist Referent der Ansicht, daß der Hr. Verfasser in manchen Theilen seiner Arbeit nicht einen freien und unbefangenem Standpunkt der Kritik behauptet, daß er sich durch den eingeschlagenen Weg der Untersuchungen selbst ohne sein Wissen in eine gewisse Befangenheit verwickelte. Er hat nämlich in seinen kritischen Studien und Untersuchungen die Methode befolgt, durch die fremden kritischen Ansichten mit ihren Begründungen hindurch zu einem eigenen Resultate zu kommen; er verfolgte also seine Vorgänger auf ihren verschiedenen Wegen zu ihrem verschiedenen Ziele mit Erwägung und Prüfung ihrer Beweismittel. Nun ist es aber eine vielfache Erfahrung, daß derjenige, welcher seine kritischen Untersuchungen nicht selbstständig unternimmt, sondern durch die Kritik der Kritik zu seinem Ziele zu kommen sucht, gar leicht von fremden Ansichten so sehr eingenommen wird, daß der Zweifel an ihrer Wahrheit gar nicht mehr aufkommen kann oder wenigstens nicht mehr gebührendes Ansehen behauptet. Die kunstvoll ausgebildeten und mit vieler Gelehrsamkeit aufgebauten Hypothesen, die reichlichen Argumente, mit welchen fremde Ansichten unterstützt sind, große Namen in der Literatur erlangen bei dem kritischen Bearbeiter, der nicht vor dem Gebrauche fremder Arbeiten durch einen selbstständigen Versuch ein eigenes Urtheil zu gewinnen suchte, leicht ein so überwiegendes Ansehen, daß er ohne Mißtrauen den vor ihm gebahnten Weg betritt und nur darauf denkt, denselben noch mehr zu kultiviren. Eine solche Befangenheit tritt namentlich leicht ein, wenn eine kritische Ansicht sich successiv gebildet, durch mehrere Gelehrte nach einander unterstützt und befestiget wurde. Indem man solche kritischen Ansichten in ihrer fortschreitenden Ausbildung und Befestigung verfolgt, so kann man sich leicht in der Mitte eines Stromes befinden, von dessen Wogen man fortgerissen wird. Eine solche unwill=

führliche und unbewußte Abhängigkeit von fremden Untersuchungen und kritischen Ansichten kommt dem Hr. Verfasser nach unserm Urtheile in manchen Theilen seiner Arbeit zu und es mögen dahin größtentheils diejenigen Abschnitte zu rechnen sein, über welche wir unten von ihm abweichende Ansichten darstellen werden.

Aber nicht nur fremde Untersuchungen und kritische Ansichten haben nach unserm Urtheile die Kritik des Hr. Verfassers in eine gewisse Befangenheit verwickelt, sondern es ist dieselbe auch in Ansehung eines Theiles des Inhaltes der historischen Schriften, nämlich der erzählten Wunderbegebenheiten, von einer subjectiven philosophischen Anschauung *abhängig*, was ihm selbst wohl nicht verborgen sein konnte; *in dieser* Abhängigkeit von philosophischen Ansichten ist aber der objective Standpunkt der Kritik vollkommen verloren.

Dem eingeschlagenen Wege seiner kritischen Studien und Untersuchungen entsprechen seine Leistungen. Er legt die hauptsächlichsten kritischen Ansichten über die neutestamentlichen Gegenstände aus der ältern und neuern Zeit zum Ueberblicke *vor mit* den wesentlichsten Gründen, auf welchen sie beruhen und entscheidet sich selbst für eine dieser Ansichten seiner Vorgänger entweder in der Form und Gestalt, wie sie schon vorhanden ist oder mit einigen Modifikationen. Während er nun die Beweisgründe, auf welchen die andern Ansichten ruhen, prüft und die Unhaltbarkeit dieser Ansichten aus dem Mangel an hinreichenden Beweismitteln oder aus entgegenstehenden Zeugnissen und Andeutungen aus dem christlichen Alterthume in Verbindung mit andern kritischen Beweiskräften darzustellen versucht; so unterstützt er die von ihm gutgeheißene Ansicht mit allen in den verschiedenen kritischen Arbeiten seiner Vorgänger enthaltenen Beweisgründen, die er theils mit den eigenen Worten seiner Vorgänger in wörtlichen Citaten anführt, theils nur dem Sachinhalte nach benützt, und zuweilen auch mit eigenen Zuthaten bereichert. Zuweilen ist er in seinem Urtheile den fremden Ansichten mit ihren Beweisgründen

gegenüber schwankend und bewegt sich unentschieden hin und her, gibt nach der einen Seite hin auch mehr zu, als er nach der Zustimmung zu einer entgegengesezten Ansicht zugeben kann. Ganz neue kritische Ansichten oder ganz neue kräftige Beweisgründe zur Unterstützung und Befestigung fremder kritischer Ansichten finden sich in seinem Lehrbuche nur sehr wenige vor, so daß man dem Hr. Verfasser kritische Originalität fast durchaus absprechen muß und die Beurtheilung seines Lehrbuchs im Einzelnen größtentheils zugleich eine Beurtheilung fremder Arbeiten ist.

Was nun die Stellung des Hr. Verfassers zu den neuesten Erscheinungen im Gebiete der neutestamentlichen Kritik, oder den Standpunkt seiner kritischen Ansichten anbelangt, so schließt er sich dem Wesen nach an diejenigen Kritiker an, welche durch ihre Urtheile über Entstehung und den geschichtlichen Inhalt der synoptischen Evangelien die Strauß'sche Kritik vorbereitet haben; er steht in der Mitte zwischen der Vertheidigung der absoluten Traditionshypothese mit durchgängiger mythischer Auffassung der evangelischen Geschichte und der allgemeinen Behauptung des unmittelbar apostolischen Ursprungs der synoptischen Evangelien mit durchgängiger Anerkennung des historischen Charakters ihres Inhalts, wie sich aus der besondern Beurtheilung seiner Arbeit ergeben wird.

Der besondere Werth und die Brauchbarkeit dieses Buches besteht in seinem Reichthume an Citaten aus den Schriften des christlichen Alterthums, aus welchen fast alle Stellen aufgenommen sind, die zum kritischen Gebrauche dienen, und in der reichlichen Angabe der neuern und neuesten Literatur. Er hat, wie schon bemerkt, die hauptsächlichsten kritischen Ansichten seiner Vorgänger zum Ueberblicke vorgelegt, und verband nun damit eine fast ganz vollständige Angabe der dahin bezüglichen kritischen Arbeiten, sowohl der selbstständigen kritischen Werke als auch der Abhandlungen in Zeitschriften, so daß sein Buch in dieser Hinsicht gewissermaaßen

als ein Magazin der neuern und neuesten Kritik betrachtet werden kann. Einige der neuesten kritischen Arbeiten, welche in der neuesten kritischen Literatur eine bedeutende Stelle einnehmen, wie „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet von Dr. Johannes Kuhn, erster Band. Mainz 1838“, das durch Gelehrsamkeit und Gründlichkeit ausgezeichnete „Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet durch Dr. Dav. Fr. Strauß, von Leonh. Hug, in dieser Zeitschrift 1. Bd. 1. Hft. und ff.“, sodann die ihrem Charakter und ihrer Tendenz nach von diesen Schriften verschiedene „Geschichte des Urchristenthums durch A. Fr. Gfrörer. Stuttgart 1838. 3 Thl., 5 Bde.“, finden wir in diesem Lehrbuche nicht angeführt und benützt; es mag der Druck eines Theiles dieses Lehrbuches, auf welchen sie Bezug haben, ihrem Erscheinen vorangegangen sein.

Noch ist in Rücksicht auf die Anordnung dieses Lehrbuches zu erwähnen, daß der Text nur mit wenigen Worten die hauptsächlichsten kritischen Ansichten verschiedener Gelehrten mit der Entscheidung des Hrn. Verfassers über dieselben oder mit seinem eigenen Urtheile darstellt, der ganze kritische Apparat, die Beweismittel, die Begründung und Bekämpfung, so wie auch die Literatur in die Noten verlegt ist, so daß diese den größten Theil des Buches umfassen. Diese Anordnung ist für die Klarheit und Deutlichkeit des Lehrbuches vortheilhaft und erleichtert also den Gebrauch desselben.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen ist über die wichtigsten Gegenstände dieses Buches insbesondere ein beleuchtender und beurtheilender Bericht zu erstatten. Der Hr. Verfasser eröffnet seine Arbeit im ersten Abschnitte (S. 1—23) mit einer kurzen und klaren Darstellung der Geschichte der kritischen Einleitung in das neue Testament, wobei zugleich der in älterer und neuerer Zeit geltende Begriff dieser Wissenschaft angegeben wird. Weil der Inhalt der apokryphischen Evangelien mit dem Inhalte der kanonischen zum Theile sehr genau zusammenhängt, was die Kritiker zu verschiedenen für

unsere kanonischen Evangelien ungünstigen Urtheilen und Ansichten veranlaßte, daß nämlich die apostolischen Väter ihre auf die Lehre und das Leben Christi bezüglichen Citate aus jenen Apokryphen entlehnt haben, eine Kenntniß unserer kanonischen Evangelien also bei ihnen nicht anzunehmen sei, daß diese selbst aus jenen Apokryphen entstanden oder wenigstens wesentliche Zusätze aus denselben erhalten haben; so fand es der Herr Verfasser für zweckmäßig und nothwendig, im zweiten Abschnitte seines Werkes (S. 23—94) von den wichtigsten apokryphischen Evangelien eine besondere Abhandlung zu geben. Das allgemeine Urtheil, welches er auf dem Grunde der Zeugnisse des Alterthums und der Untersuchungen neuerer Gelehrten gewonnen hat, spricht sich dahin aus, daß die uns bekannt gewordenen und zum Theile auf uns gekommenen apokryphischen Evangelien sämmtlich jünger sind, als unsere kanonischen, diese theils als ihre Quelle und Grundlage voraussetzen oder wenigstens nicht als die Quelle und Grundlage der letztern zu betrachten sind.

Während wir diesem Urtheile vollkommen beistimmen und diese kritische Frage als vollkommen entschieden betrachten, so können wir dagegen seine Ansichten in Betreff der „*Απομνημονευματα των Αποστολων* oder *Ευαγγελιον* und *Ευαγγελια* des Justin Martyr" (S. 49 ff.) nicht in allen Stücken gut heißen. Während er mit Recht diejenigen Meinungen verwirft, nach welchen die Denkwürdigkeiten des Justin eine von unsern kanonischen Evangelien wesentlich verschiedene Schrift sein sollen, so hält er zwar den Inhalt derselben dem Wesen nach für identisch mit dem Inhalte der letztern, betrachtet sie aber doch als eine für sich bestehende, besondere, neben den kanonischen Evangelien existirende Schrift. Sie sollen dem Wesen nach aus unsern vier kanonischen von Justin frei citirten Evangelien bestehen; da sich jedoch in seinem Dialoge mit dem Juden Trypho und in seiner größern Apologie auch viele Stellen aus seinen Evangelien oder Denkwürdigkeiten vorfänden, welche in unsern Evangelien entweder

nur dem Gedanken nach oder nur in geringer Aehnlichkeit des Ausdruckes vorhanden sein, oder aber nicht einmal dem Gedanken nach eine Parallele in denselben hätten, so sieht sich der Hr. Verfasser zur Annahme veranlaßt, daß den Denkwürdigkeiten des Justin auch ein apokryphisches Evangelium zum Grunde liege und zwar das **evangelium secundum Hebraeos** (S. 54), unter welchem Namen das Evangelium der Ebioniten und das der Nazaräer verstanden werden soll (S. 25). Es handelt sich also um eine zweifache Ansicht, daß erstens die Denkwürdigkeiten des Justin eine von den kanonischen Evangelien gesonderte, für sich bestehende Schrift sein sollen, und daß zweitens dieser Schrift zum Theile auch das **evangelium secundum Hebraeos** zum Grunde liege. Der Hr. Verfasser gibt zu, daß Justin in seinem Dialoge und in seiner größern Apologie mit den Worten: *απομνημ. των αποστ.* m e i s t e n s unsere Evangelien unmittelbar selbst bezeichne und auf sie zurückweise (S. 50); wir sehen aber nicht ein, warum diese Bezeichnung und Zurückweisung nicht *allgemein* zugegeben wird, da die Stellen oder Relationen, welche unter jenen Worten angeführt werden, wenigstens dem Gedanken nach sämmtlich in unsern Evangelien gefunden werden. Wir sind der Ansicht, daß die Beschränkung, welche in dem „meistens" des Herrn Verfassers liegt, durchaus auf keinem haltbaren Grunde ruht, so wie bereits von anderer Seite genügend dargethan worden ist, daß sie nicht Statt finden kann, daß Justin allgemein mit den Worten: *απομνημ. τ. απ.* oder *ευαγγελιον* und *ευαγγελια* unsere kanonischen Evangelien bezeichne, und seine mit diesen Worten angeführten evangelischen Relationen sämmtlich a l s f r e i e G e d ä c h t n i ß c i t a t e unmittelbar aus unsern Evangelien anzusehen sind; vgl. Hug Einl. in das neue Testament. 3 Aufl. S. 99. ff. Mit dieser Annahme ist nun auch die Existenz einer von den kanonischen Evangelien gesonderten Schrift mit dem Titel: „*απομνημ. των αποστ.*" aufgehoben, indem eben die Justinischen *ἀπομνημ.* identisch sind mit unsern Evangelien.

Der Hr. Verfasser spricht sich in den Noten dieses §. einige Male so aus, als ob er selbst dieser Ansicht wäre; nebenbei spricht er aber wieder deutlich von einer Schrift, welche aus den Evangelien entstanden, und aus welcher Justin im Dialoge und in der größern Apologie citire.

Ist nun unsere Behauptung in Ansehung der *απομνημ.* des Justin richtig, so kann in Rücksicht auf die vom Hr. Verfasser im Dialoge und der größern Apologie des Justin gefundenen Spuren vom Judenevangelium nur noch gefragt werden, ob Justin bei Verfassung dieser Schriften auch das **evangel. secundum Hebraeos** gebraucht habe und zwar unmittelbar, wie die kanonischen Evangelien. Der Hr. Verfasser ist so sehr bereit, jenem Apokryphon Ansehen bei Justin zu begründen, daß er auch für solche Relationen, welche zwar nicht dem Ausdrucke, doch dem Gedanken nach in den kanonischen Evangelien gefunden werden (S. 54, 55), das Judenevangelium als Quelle anerkennen will (S. 60). Allein wenn er selbst die Gewohnheit des Justin, frei aus dem Gedächtniß zu citiren, zugesteht, welche Freiheit und Ungebundenheit sich namentlich dann zeigt, wenn er dieselbe evangelische Stelle zweimale an verschiedenen Orten anführt, so muß man sich wundern, daß er die in seinem Lehrbuche ausgehobenen Stellen (S. 54, 55) nicht als freie Gedächtnißcitate aus unsern Evangelien anerkennen will, da doch ihr Sinn recht genau mit Stellen unserer Evangelien zusammenhängt. Bei dem Lesen jener Stellen erinnert man sich augenblicklich an entsprechende Relationen und Lehrsätze in unsern Evangelien, und wenn man nun nicht nachweisen kann, daß diese Stellen auch wirklich in einem Apokryphon und zwar mit mehr Aehnlichkeit des Ausdruckes, als unsere Evangelien sie wieder geben, gefunden werden, welche Nachweisung nicht geschehen ist und nicht geschehen kann, so steht ja gar nichts mehr entgegen, sie als freie Citate aus unsern Evangelien zu erklären.

Mehr Berechtigung zur Annahme der bezeichneten apo-

kryphischen Quelle scheint der Hr. Verfasser bei solchen Stellen in Justins Schriften zu haben, welche er als ganz unabhängig von den kanonischen Evangelien erklärt (S. 56—61). Indessen zeigt es sich doch sogleich, daß er sich auch hier auf sehr unsicherm Boden fühlt, indem er selbst zuerkennen muß, daß die Worte Justins im Dialoge: „*κατελθοντος του Ιησου επι το ὑδωρ και πυρ ανηφθη εν τῳ Ιορδανῃ*“ (S. 57) nicht aus dem **evangelium secundum Hebraeos** stammen können, sondern Justin eigenthümlich angehören, die er fehlerhaft aus dem Gedächtnisse mittheile. Es ist ferner die behauptete Unabhängigkeit der anderen von ihm ausgehobenen Stellen nicht im Allgemeinen und entschieden anzuerkennen. Es scheint nicht ganz unzulässig zu sein, der Stelle im Dialoge, nach welcher die Augenzeugen der Wunder Jesu ihn für einen Zauberer halten: „*οἱ δε και ταυτα ὁρωντες γενομενα φαντασιαν μαγικην γινεσθαι ελεγον· και γαρ μαγον αυτον ετολμων λεγειν και λαοπλανον*“ (S. 56), mit Matth. IX., 34. XII., 24. Mark. III., 22. Luk. IX., 14. 15. in Vergleichung zu ziehen; hier sagen die Pharisäer von Jesu aus: „*εν τῳ αρχοντι των δαιμονιων εκβαλλει τα δαιμονια*“; es ist zwar in dieser Beschuldigung der Begriff von *μαγος* im schlimmen Sinne nicht genau ausgedrückt, doch ist es möglich, daß Justin auch um den Gedanken nicht genau bekümmert diese evangelischen Stellen im Sinne hat. Daß der Hr. Verfasser folgende Stelle in der größern Apologie Justins: „*σταυρωθεντος γαρ αυτου εξεστρεφον τα χειλη και εκινουν τας κεφαλας, λεγοντες ὁ νεκρους ανεγειρας ῥυσασθω ἑαυτον*“ (S. 60), als unabhängig von unsern Evangelien erklärt, kann gar nicht begriffen werden, wenn der Herr Verfasser diese letztern gelesen hat. Bei Matth. XXVII., 39. ff. heißt es von den am gekreuzigten Christus Vorübergehenden: „*εβλασφημουν αυτον κινουντες τας κεφαλας αὑτων*“, sie rufen ihm zu: „*σωσον σεαυτον - αλλους εσωσεν, ἑαυτον ου δυναται σωσαι- πεποιθεν επι τον θεον· ῥυσασθω νυν αυτον*“; vgl. die

andern Evangelien. Jene Stelle bei Justin erscheint klar und deutlich als ein freies Referat der evangelischen Erzählung, und kommt sogar den Worten des Evangeliums Matth. theilweise nahe. Mit jener Stelle verbindet der Hr. Verfasser (S. 60) eine andere Relation aus dem Dialoge Justins, in welcher gesagt wird, daß die Juden, nachdem Christi unschuldiges Leben und Sterben durch die Auferstehung bestätiget worden, doch nicht zur Reue gekommen sein über ihre Missethaten: „ου μονον ουκ μετενοησατε εφ᾽ οἱς επραξατε κακοις, αλλα ανδρας εκλεκτους απο Ιερουσαλημ εκλεξαμενοι τοτε εξεπεμψατε εις πασαν την γην, λεγοντες αἱρεσιν αθεον των χριστιανων πεφηνεναι“. Bei dieser Stelle ist nun aber gar nicht nothwendig, eine Parallele in unsern Evangelien zu suchen, und wenn sie nicht gefunden wird, an ein Apokryphon als Quelle zu denken; sie ist eine historische Relation Justins aus der Geschichte der apostolischen Zeit, welche sich entweder auf die mündliche Mittheilung oder auf die Apostelgeschichte gründet. Sollte ihm die Apostelgeschichte nicht bekannt gewesen sein, da er auch die Briefe Pauli gebraucht hat! siehe Mynsters Schrift: Ueber den Gebrauch unserer Evangelien in den Schriften Justin des M. Koph. 1819. In der Apostelgeschichte VII., 51. in der Rede des Stephanus, werden die Juden angeredet: „σκληροτραχηλοι και απεριτμητοι τῃ καρδιᾳ και τοἱς ωσιν κ. τ. λ.; c. VIII. wird sodann der Christenverfolgung gedacht und sofort c. IX. erzählt, daß Paulus sich Vollmachtsbriefe nach Damaskus zur Gefangennehmung der Christen geben ließ. Auf diese Erzählung kann die Stelle Justins als eine freie Relation aus dem Gedächtnisse zurückgeführt werden, ohne daß man selbst nöthig hat, ihn hierin aus der mündlichen Tradition schöpfen zu lassen. Wenn sich nun auch für die eine und andere Stelle bei Justin in den neutestamentlichen Schriften nicht einmal eine Parallele des Gedankens vorfinden sollte, so kann man wohl auch annehmen, daß sich mit dem Schatze von evangelischer Geschichte

und Lehren, welche er aus den Evangelien und andern Schriften unseres Kanons sich angeeignet hatte und in dem Gedächnisse bewahrte, traditionelle Berichte vermischten und sofort in seine Schriften übergegangen sind. Da sich von solchen Stellen nicht nachweisen läßt, daß sie in dem Judenevangelium standen, so ist man bei dieser andern Möglichkeit auch nicht genöthigt, sie von dorther abzuleiten, und da sich in Justins Schriften keine Relation vorfindet, welche den Geist des evang. secund. Hebraeos, nach welchem es bekannt ist, auf klare Weise ausspricht; so ist man gegentheils aufgefordert, solche von den neutestamentlichen Schriften unabhängigen Stellen nicht aus dem Judenevangelium abzuleiten. Die Ansicht, daß Justin dieses Apokryphon benützt habe, hat also sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Der dritte Abschnitt dieses Lehrbuches (S. 95—161) zerfällt in vier Abtheilungen, von welchen die erste (S. 95 bis 185) über die kanonischen Evangelien im Allgemeinen sich verbreitet. Die ersten §§. (S. 95—129) stellen die Zeugnisse aus der ältesten Kirche für die Anerkennung und Annahme der kanonischen Evangelien als apostolischer Schriften mit vielem Fleiße und Ausführlichkeit dar, und während der positive Zweck verfolgt wird, den apostolischen Ursprung unserer kanonischen Evangelien zu beweisen, wird zugleich die Behauptung Eichhorns, daß die Citate der apostolischen Väter nicht mit unsern kanonischen Evangelien übereinstimmen und die Ansicht von Strauß, daß keine äußern Zeugnisse für einen apostolischen Ursprung der Evangelien nothwendig sprechen, insbesondere polemisch berücksichtiget. Nebst den directen Zeugnissen der Väter und ihren Citaten aus unsern Evangelien werden auch die innern Beweise für ihren apostolischen Ursprung, aber nur kurz und im Allgemeinen vorgetragen (S. 124—125); nicht der Ursprung von bestimmten apostolischen Personen, sondern ihre Entstehung im apostolischen Zeitalter wird nachgewiesen. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß der Herr Verfasser hier den Ausdruck: „apo-

stolischer Ursprung,“ nicht im engern und eigentlichen Sinne von unsern Evangelien gebraucht, sondern er will damit nur ausdrücken, daß dieselben irgendwie auf apostolischer Auctorität beruhen und sie sind ihm auch noch apostolische Schriften, wenn ihnen nur die mündliche Relation oder einzelne schriftliche Aufzeichnungen eines Apostels oder Apostelschülers zum Grunde liegen. Auf diese Erklärung hin kann es nicht mehr befremden, wenn später in diesem Lehrbuche nach dieser ausführlichen Darlegung des apostolischen Ursprunges sämmtlicher Evangelien geleugnet wird, daß zwei unserer kanonischen Evangelien, das des Matthäus und Markus, unmittelbar von diesen als Verfassern herstammen. Die erwähnten äußern Zeugnisse der Väter haben also gleichfalls für den Herrn Verfasser nur die Bedeutung, daß er an ihnen den apostolischen Ursprung unserer Evangelien in seinem weitern und allgemeinen Sinne bestätiget findet. Nun ist es aber nicht zu bezweifeln, daß die Väter, wenn sie Zeugniß geben, daß die Evangelien, welche sie kannten und gebrauchten, von Aposteln und Apostelschülern, oder namentlich von Matthäus, Markus u. s. w. herstammen, den Sinn mit ihren Worten verbinden, daß sie in der Form und Gestalt, wie sie dieselben kannten, von jenen verfaßt seien; sie hielten sie für unmittelbare Produkte der Apostel und Apostelschüler. Sind nun die Evangelien, von welchen sie reden und welche sie gebrauchten, die unserigen, was auch in Rücksicht auf die von Papias erwähnten behauptet wird (S. 102), so wird also das Zeugniß der Väter von dem Ursprunge zweier Evangelien, des Matthäus und Markus, sub una als beweisend aufgenommen und verworfen, nämlich als beweisend aufgenommen für den apostolischen Ursprung im Allgemeinen, aber verworfen nach dem Sinne, welchen die Väter mit ihrem Zeugnisse verbanden. Ob die Gründe, aus welchen der Herr Verfasser die unmittelbare Abstammung unserer zwei ersten Evangelien von Matthäus und Markus leugnet, hinreichend sind, wird sich weiter unten herausstellen; wir erklären hier

nur vorläufig, daß wir dieses nicht anerkennen. Es wird aber nicht als ein Haschen nach Kleinigkeiten angesehen werden, wenn ein auffallender Widerspruch gerügt wird, welchen sich der Herr Verfasser hier und an einer andern Stelle in Ansehung des Zeugnisses des Papias von Markusevangelium zu Schulden kommen ließ. Indem er nämlich (S. 102) das Zeugniß des Papias anführt, daß Markus die Reden und Thaten Christi aufgezeichnet habe, womit auch das Zeugniß von der Abfassung einer evangelischen Schrift durch Matthäus verbunden wird, so spricht er über diese Zeugnisse die Ansicht aus: „daß nicht mit Grund geleugnet werden könne, daß Papias von unsern kanonischen Evangelien des Matthäus und Markus spreche.“ Diese Worte haben doch den Sinn, daß die Evangelien, welche Papias als Schriften des Matthäus und Markus kannte, dieselben sind, welche jetzt in unserm Kanon stehen, und diese erhalten also durch Papias, nach den von ihm beabsichtigten Sinne seiner Worte, ein Zeugniß ihrer unmittelbaren Abstammung von Matthäus und Markus. Die Berufung auf Tholucks Glaubwürd. der evangelischen Geschichte S. 242 ff. macht es gewiß, daß der Hr. Verfasser dies und nichts Anderes auszusagen beabsichtige. Nun lese man aber das später (S. 232) ausgesprochene Urtheil: „daß die Angabe des Papias unserm gegenwärtigen Markusevangelium nicht entspreche;“ man vergleiche damit (S. 234) sein Einverständniß mit Schleiermacher, welcher sich (in der Abhandlung über die Zeugnisse des Papias, in den Stud. und Kritik. J. 1832. H. 4. S. 761) über den Bericht des Papias sehr treffend mit folgenden Worten aussprechen soll: „Was war also diese Schrift des Markus, welche Papias uns beschreibt? Ebenso wenig unser Markusevangelium, wie die andern unser Matthäusevangelium, sondern auch eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi ꝛc. Hierin liegt offenbar ein direkter Widerspruch, welcher nicht anders erklärt werden kann, als daraus, daß der Hr. Verfasser bei der großen

Masse seines Stoffes sein früheres Urtheil vergessen hatte, als er die leztern Stellen niederschrieb.

Von der Abhandlung über den apostolischen Ursprung der Evangelien in dem bezeichneten Sinne geht nun der Hr. Verfasser über zur Entwicklung des Verhältnisses der drei ersten Evangelien; (S. 129—142) es wird sowohl ihre Real- und Verbalharmonie, als auch ihre gegenseitige Verschiedenheit in Rücksicht auf Inhalt und Form, nach den Vorarbeiten anderer Gelehrten, ausführlich dargestellt. Ohne die einzelnen Punkte dieser Angaben genauer zu prüfen, schreiten wir fort zur Beurtheilung seiner Abhandlung über die Erklärungsversuche des genetischen Verhältnisses unter den drei ersten Evangelien (S. 142—184). Bei der Frage über das genetische Verhältniß derselben, welche zugleich die Frage nach dem Grunde ihrer Harmonie und ihrer Differenzen ist, tritt die Frage nach der Person des Verfassers zurück, sie kommt entweder gar nicht oder nur als eine Nebenfrage in Betracht. Der Hr. Verfasser stellt nun die hauptsächlichsten Ansichten der Kritiker über die Entstehung der drei ersten Evangelien zusammen. Die Hypothesen von einem schriftlichen Urevangelium in ihren verschiedenen Gestaltungen werden sämmtlich als Meinungen, die auf keinem geschichtlichen Fundamente ruhen, unbedingt verworfen; nicht so unbedingt die Ansicht von einer Abhängigkeit der Synoptiker unter einander; doch wird aus dieser, welche nach dem Sinne des Hr. Verfassers noch genauer zu beschreiben ist, die Harmonie der Evangelien nicht im tiefsten Grunde abgeleitet. Zur Erklärung des genetischen und verwandtschaftlichen Verhältnisses der Evangelien huldiget der Hr. Verfasser der Hypothese vom mündlichen Urevangelium und zwar vertheidiget er diese Hypothese dem Wesen nach in der Form und Gestaltung, wie sie schon von Gieseler ausgebildet worden ist. „Die Evangelien gingen aus einer gemeinsamen Quelle hervor, aus dem mündlich fortgepflanzten Urevangelium (— mündliche Diegese; *παραδοσις αγραφος* —), welches von den Aposteln, gemäß ihrer Wirk-

samkeit unter den Juden in Palästina in syrochaldäischer Sprache, und gemäß ihrer Wirksamkeit unter griechisch redenden Juden und Hellenisten in andern Ländern, auch in griechischer Sprache vorgetragen wurde. Die Erzählungen des Urevangeliums traten natürlich, bei ihrer Aehnlichkeit und Verwandtschaft, in das Verhältniß einer kunstlosen natürlichen Harmonie, bei der es auch an Abweichungen nicht fehlen konnte. Je weiter sich aber jene Erzählungen verbreiteten, desto mehr mußte eine schriftliche Aufzeichnung wünschenswerth, fast nothwendig erscheinen; zu dieser Aufzeichnung sahen sich auch die Evangelisten veranlaßt und so entstand die *παραδοσις εγγραφος*, — die schriftliche Diegese in evangelischen Privatschriften, welche den Charakter öffentlicher Urkunden bald erhalten mußten.“ Dies sind die Hauptsätze der von ihm vertheidigten und namentlich von Gieseler ausgebildeten Hypothese vom mündlichen Urevangelium. Diese Hypothese wurde, wie allbekannt ist, bereits mit den kräftigsten Waffen bekämpft und ein großer Theil der unbefangenen Kritiker ist darüber einverstanden, daß man sie ein und für allemal aufgeben sollte. Wir könnten uns gegen den Hr. Verfasser kurz auf die Schriften berufen, in welchen die Unhaltbarkeit derselben genugsam dargelegt ist; da er aber als ein neuer Vertheidiger derselben, wenn auch nicht mit wesentlich neuen Gründen auftritt, so halten wir es für angemessen, auch von Neuem diese Hypothese zu bekämpfen. Die Hypothese vom mündlichen Urevangelium stellt die Behauptung auf, daß die Apostel und Apostelschüler anfangs mündlich die Geschichte Jesu im weitern Umfange verkündeten. Die Citate aus den neutestamentichen Schriften Apostg. IV, 20. 2 Tim. II, 1. 2. I, 8. a., welche der Hr. Verfasser zur Vertheidigung seiner Hypothese anführt, könnten aber erst zur weitern Befestigung derselben gebraucht werden, wenn schon vorher aus andern Gründen die Wahrscheinlichkeit nachgewiesen wäre, daß eine solche mündliche Predigt Statt gefunden hat; ist aber vorher aus andern historischen Anzeigen wenigstens nicht

diese Wahrscheinlichkeit dargethan, so ist man keineswegs genöthiget, dieselben auf einen ausführlichen historischen Vortrag der Apostel und Apostelschüler zu beziehen. Die Erklärung von Luk. I, 1. (S. 169. vgl. S. 148), nach welcher Lukas unter der διηγησις, welche schon Viele versuchten, nicht schriftliche Berichte, sondern mündliche Verkündigungen über Christus, durch Apostel und andere Augenzeugen vom Leben Jesu verbreitet, verstehen soll, ist jedenfalls ganz verfehlt, denn das ανατaξασθαι διηγησιν V. 1. entspricht doch offenbar dem γραψαι V. 3., so daß also die Vielen thaten, was Lukas, nämlich Berichte schrieben. Die Deutung, welche der Hr. Verfasser dieser Stelle zur Unterstützung seiner Hypothese gegeben hat, ist so unwahrscheinlich, daß er selbst mißtrauisch gegen sie ist (S. 148), so wie Unentschiedenheit und Schwanken in solchen Dingen öfters bei ihm anzutreffen ist. Wenn einigemal im N. T. Evangelisten als eine besondere Klasse christlicher Lehrer genannt werden, so beweist auch dieses nichts für einen ursprünglichen historischen Vortragi m weitern Umfange. Die ευαγγελισται verkündeten das ἐυαγγελιον; so viel geht aus ihrem Namen hervor; daß aber ihr Hauptgeschäft darin bestand, den wesentlichen Inhalt des Evangeliums, die Lehre vom erschienenen Heilande, die dogmatische und ethische Lehre des Christenthums, nicht die einzelnen Ereignisse und Thatschen aus dem Leben Jesu im Zusammenhange vorzutragen, geht aus der Erklärung des Apostel Paulus 2 Tim. IV, 2—6. deutlich hervor, wo das ἐργον ευαγγελιστου gerade so beschrieben ist, daß die Lehrthätigkeit des Apostels selbst unter jenen Begriff von εργον ευαγγ. fällt.

Sieht man sich nun nach andern Gründen um für die Behauptung eines ursprünglichen Vortrages der ganzen Geschichte Jesu durch Apostel und Apostelschüler, so können solche nirgends aufgefunden werden, wie jüngst wieder Hermann Weiße (Die evangel. Gesch. krit. und philos. bearbeitet, Leipzig 1838. 1. Thl. S. 20. 21.) entschieden aner-

kannt hat; vielmehr zeigen sich klare historische Andeutungen, welche jene Behauptung umstoßen. So wie Hermann Weiße seinen Widerspruch gegen jene Annahme mit den Worten eines berühmten Kritikers ausgesprochen hat, so möge dieß auch uns gestattet sein. Dieser gelehrte Kritiker spricht von der Deutung, die Einige den Eingangsworten des Evang. des Lukas gegeben hatten, als sei in denselben von solchen Versuchen einer Geschichtserzählung die Rede, welche den mündlichen Vorträgen der Augenzeugen nachgebildet seien. Von dieser Deutung sagt er nun Folgendes: „Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Apostel, ehe ein geschichtliches Werk über das Leben und Beginnen des Herrn erschienen war, seine Geschichte in den Versammlungen mit Ausführlichkeit, nach ihren Umständen und nach der Folge der Begebenheiten, so vorgetragen, daß durch eine schriftliche Aufnahme derselben Geschichtbücher entstehen konnten. Dieß war aber dir Lehrart der Apostel nicht. In wie weit der Unterricht historisch war, ging er nur auf die Hauptmomente der Geschichte: auf das Leiden, den Tod des Herrn und den Pfeiler der ganzen Lehre, seine Wiederbelebung. Apostelgesch. V, 30. 31. XIII, 28 — 29. XVII, 3. X, 38 — 42. 1 Kor. XV, 1 — 9. 20 — 29.*). Die ausführliche Behandlung dieser Ereignisse geschah durch Nachweisung prophetischer Aussprüche, aus denen gezeigt wurde, daß dieser Gang des Schicksales dem Messias vorgezeichnet war. Man vergl. die obigen Citate und Apostelgesch. XVII, 3. 11: (*καϑ' ἡμεραν ανακρινοντες τας γραφας, ει εχει ταυτα οὑτως*). VIII, 35. XVIII, 28. XXVI, 22. 23. XXVIII, 23. 24. Damit wurden die dogmatischen Sätze von seiner Weltherrschaft, die er als Messias nach seinem Eintritte in

---

*) Mit Recht fügt Weiße noch die Stelle Apstlgsch. I, 22. bei, wo als eigentlicher Ausdruck, um das Geschäft der Apostel zu bezeichnen, „Zeugen der Auferstehung" (*μαρτυρες της αναστασεως*) gebraucht wird.

die Herrlichkeit übernommen hat, von einem Weltgerichte und der Vergeltung in einem andern Daseyn verbunden, wie aus mehrern der vorhin angezeigten Stellen zu ersehen ist. Wenn die Apostel etwa auf besondere Theile der Geschichte ausgleiteten, so war es bei den vorzüglichen gottesdienstlichen Einrichtungen der christlichen Schule, wie z. B. des Abendmahls, 1 Kor. XI, 23. ff., oder auch der Taufe. Ausführliche Geschichte zu dociren war viel zu entfernt von dem Zwecke ihrer Sendung und des Christenthums überhaupt; in Palästina aber insbesondere sprach sie die Vorbereitung des Volkes von diesen Weitläufigkeiten frei. Man sah dort das Thun und Wirken Jesu für so lautkundig an, daß man sich im Lande selbst in Ansehung seiner Geschichte schlechtweg auf die gemeine Wissenschaft des lebenden Zeitalters bei Predigt und Unterricht bezog, wie es Petrus Apstlgsch. II, 22. und nachher X, 37. ff. sogar bei einer Heidenbekehrung zu Cäsarea und Paulus vor dem Könige Agrippa Apstlgsch. XXVII, 26. ff. gethan hat. Da sie die Geschichte im Allgemeinen als bekannt annehmen konnten, so bildete sich die Methode von selbst, die Hauptmomente sicher zu stellen, um fortan sogleich die Lehre darauf zu bauen"; so Hug, Einl. 3. Aufl. 1. Thl. S. 130. 131, womit zu vergl. ebend. S. 95 b. ff. Mit Recht bezeichnet Weiße diese Darstellung als eine solche, die sich jedem, der mit einiger Aufmerksamkeit die Urkunden des apostolischen Zeitalters gelesen, sogleich auf den ersten Anblick als die wahre verkünden muß, wozu noch seine eigene Betrachtung a. a. O. S. 20 ff. zu berücksichtigen ist. Wir dürfen also mit Zuversicht behaupten, daß diejenige apostolische Predigt, welche die Hypothese eines mündlichen Urevangeliums behauptet, nicht Statt gefunden hat.

Wenn aber auch für einen Augenblick zugegeben wird, daß die Apostel und ihre nächsten Schüler es für ihre Aufgabe angesehen haben, eine ausführliche Geschichte Jesu vorzutragen, so ließe sich aus dieser Annahme und aus der Annahme der Abstammung der drei ersten Evangelien aus dieser mündlichen Pre-

digt die Real- und Verbalharmonie derselben doch nicht erklären. Die Real- und Verbalharmonie der schriftlichen Evangelien setzt auch eine Real- und Verbalharmonie des mündlichen Urevangeliums in dem Munde der verschiedenen Glaubensboten voraus, welche man zwar zu erklären und zu begründen sucht, doch so, daß man dem Versuche bei einer unbefangenen Betrachtung keinen Glauben schenken kann. Eine Harmonie des mündlichen Lehrvortrages soll dadurch entstanden sein, daß die Apostel während ihres Beisammenseins in Jerusalem sich gegenseitig über die Geschichte Jesu besprachen und Reden und Thaten Jesu sich einander in das Gedächtniß zurückriefen. Durch das wiederholte Erzählen der Geschichte und den wiederholten Vortrag der Reden und Lehraussprüche Christi soll sich dieß Alles den Aposteln gegenseitig in einer bestimmten Form eingeprägt haben, welche sich, namentlich in Bezug auf die Reden Jesu bis auf das Wort bezog. Diese in einer bestimmten Form durch gegenseitige Mitwirkung aufgefaßte Geschichte sollen nun auch die Apostel ihren Schülern mitgetheilt und die Apostel und Apostelschüler dieselbe in ihren Predigten vorgetragen haben, so daß also nicht nur Geschichtevortrag, sondern auch der Vortrag der Geschichte nach einem bestimmten Typus Statt fand. Allein man muß dagegen fragen, wie es denn bei dieser Annahme der Bildung des mündlichen Urevangeliums durch gegenseitige Mitwirkung der Apostel geschehen konnte, daß dasselbe in seiner angeblichen Fixirung in den drei ersten Evangelien von den Redevorträgen Christi, welche bei Johannes verzeichnet sind, nur so Weniges enthält? Auch Johannes war in den Versammlungen der Apostel zu Jerusalem und wenn man die Reden Jesu aus dem Gedächtnisse vortrug, so mochte wohl er, der am tiefsten von den Worten seines Meisters ergriffen war, nicht geschwiegen haben, auch er mußte die in sein Herz geschriebenen Reden Jesu durch das Wort beleben und zum gemeinsamen Gebrauche mittheilen. Hat sich also ein apostolischer Lehrtypus auf besagte Weise gebildet, so sollte dieser

auch von den Reden Jesu, die bei Johannes verzeichnet sind, wenigstens den größten Theil enthalten haben, und diese müßten also auch in den synoptischen Evangelien enthalten sein. Oder sollten die von Johannes vorgetragenen Reden Jesu von den übrigen Aposteln nicht verstanden worden sein und aus diesem Grunde bei ihnen und also für das gemeinsame Urevangelium keine Aufnahme gefunden haben? — Dieß kann doch auch für die Zeit vor dem Empfange des hl. Geistes nicht allgemein zugestanden worden, da sich bei Johannes auch höchst einfache Redevorträge Christi finden, deren Sinn sich denjenigen jedenfalls aufschließen mußte, welche so lange um den Herrn gewesen waren. Angenommen also, daß die Apostel und Apostelschüler die Geschichte Jesu und seine Reden in ihren Predigten weitläufig vortrugen, so müssen wir doch an der Real- und Verbalharmonie ihres Vortrages darum zweifeln, weil wir aus der angegebenen Rücksicht nicht zugeben können, daß das mündliche Urevangelium durch die besprochene Zusammenwirkung der Apostel sich in ihrem Kreise gebildet habe. Damit ist noch zu verbinden, was Hug, Einl. 1. Thl. S. 95 c. gegen eine angebliche Harmonie der mündlichen Vorträge der Apostel und Apostelschüler einwendet. Mit Recht bemerkt er nämlich, daß wenn sich die Apostel und Apostelschüler damit befaßt hätten, Geschichte zu erzählen, an eine Harmonie bei dem längern Vortrage auch darum nicht gedacht werden könnte, weil ja bei dem fortgesetzten Erzählen und Wiedererzählen bei jedem Apostel Zusätze aus seiner eigenen Erinnerung zu seiner evangelischen Predigt hinzugekommen sein müßten, daß sie das, was sie selbst gesehen und gehört, doch auch mit eigenen Worten zu geben vermochten, und als Augen- und Ohrenzeugen gewiß es auch so zu geben sich getrauten, daß dadurch aber eine solche Verschiedenheit in der Erzählung entstanden wäre, daß sich die Harmonie der synopt. Evangelien aus dieser mündlichen Predigt nicht mehr erklären ließe. Man macht sich gewiß einen unwahren Begriff von den Aposteln, wenn man

von ihnen die Ansicht hegt, daß sie, wenn sie geschichtliche Vorträge hielten, zum größten Theile eine sich wörtlich eingeprägte Geschichte wörtlich vordeklamirten, daß sie bei dem Vortrage nicht ihrer eigenen Anschauung folgten und namentlich in Zuständen der Begeisterung in Ansehung der Form nicht ganz selbstständig sich ausdrückten. Wenn aber die Apostel selbst in ihren Vorträgen in wesentliche Differenzen auseinander gehen mußten, so mußte auch der Vortrag ihrer Schüler unter einander verschieden sein. Also auch aus diesen Rücksichten müssen wir, wenn eine mündliche Verkündigung der Geschichte Jesu angenommen werden könnte, doch die Uebereinstimmung derselben in dem Munde der einzelnen Lehrer bezweifeln oder vielmehr bestimmt leugnen; doch auch das hier zum Zwecke einer weitern Erörterung als historisch Gesetzte ist vom historischen Standpunkte aus bereits verworfen worden.

Ist nun, so wie die Hypothese von einem schriftlichen, so auch die von einem mündlichen Urevangelium schlechthin zu verwerfen, darf und kann auch diese nicht zur Erklärung des *genetischen* und verwandschaftlichen Verhältnisses der drei ersten Evangelien angewendet werden, so ist man nothwendig darauf hingewiesen, die Entstehung und Verwandschaft dieser Geschichtbücher auf eine Abhängigkeit derselben unter einander zurückzuführen, also anzunehmen, daß der Verfasser des einen Evangeliums ein anderes oder beide andere bei der eigenen Abfassung benützt habe. Wir freuen uns, in dem vorliegenden Lehrbuche auch schon eine Annäherung zu dieser Ansicht zu gewahren, denn obschon der Hr. Verfasser dies nicht zugestehen will, daß jene Abhängigkeit der wahre Grund der Evangelienharmonie ist, sondern diesen in das mündliche Urevangelium setzt, welches den synopt. Evangelien gemeinsam zum Grunde liegen soll, so reicht ihm dieses doch nicht aus, die Uebereinstimmung der synopt. Evangelien allseitig zu erklären, er findet sich genöthiget, auch noch eine gewisse Abhängigkeit zugleich anzunehmen. Er behauptet nämlich, daß

die Grundbestandtheile des Markusevangeliums zwar auf die mündlichen Mittheilungen des Petrus, Paulus und Barnabas zurückzuführen seien (S. 146 und 231), daß aber doch auch aus diesem Evangelium erhelle, „daß Markus das Evangelium des Matthäus und Lukas gekannt und benützt habe“ (S. 145). Es ist ferner der Hr. Verfasser zur Annahme geneigt, „daß Lukas späterhin, nachdem er sein Evangelium ganz oder zum größten Theile vollendet hatte, vom Evangelium des Matth. noch Kenntniß erhielt und dadurch veranlaßt werden konnte, Manches umzuarbeiten.... Auf diese Weise ließe sich auch die Hormonie mancher Stellen zwischen Lukas und Matth. recht gut erklären u. s. w.“ (S. 149). Dieß soll sich indessen vertragen mit der Behauptung, „daß Lukas keines die andern Evangelien seiner Schrift zum Grunde gelegt, oder bei dieser benutzt habe“ (das.). Abgesehen von dem Widerspruche in Hinsicht dieser letzten Worte erhellt also so viel aus dieser Stelle, daß der Hr. Verfasser auch geneigt ist, eine Abhängigkeit des Evangeliums des Lukas, so wie wir es besitzen, von dem Matthäusevangelium anzunehmen. Es wäre also eine gewisse Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom ersten und dritten und des dritten vom ersten zugegeben und die Zusammenstimmung von allen dreien zum Theile auch auf diese Abhängigkeit, nicht blos auf das mündliche Urevangelium zurückgeführt. Der Hr. Verfasser suchte also die Hypothese von einem mündlichen Urevangelium und die Ansicht einer gegenseitigen Abhängigkeit der Evangelisten zu verbinden und es ist klar, daß sich ihm letztere mit Nothwendigkeit aufdrängte, obschon er sie immer in den Hintergrund zu stellen sucht. Die Ursache, warum er ihr nicht gebührendes Ansehen einräumt, mag darin liegen, daß Gieselers Hypothese vor aller eigenen Untersuchung schon zu viele Gewalt auf ihn ausübte, daß er, von ihrer künstlichen Form und scheinbaren Begründung eingenommen, gar nicht mehr dazu kam, ihre Bekämpfungen unpartheiisch zu würdigen; so von dieser Hypothese eingenommen, konnte er bei seinen wei-

tern Untersuchungen immer nur so viel zugeben, als mit dieser Hypothese vereinbar ist. Es banden den Hr. Verfasser aber auch diejenigen kritischen Arbeiten an die Hypothese vom mündlichen Urevangelium, welche traditionelle, sagenhafte, unhistorische Bestandtheile in den Evangelien hervorheben (S. 178 ff.); so wie er diesen auf dem Grunde seiner Hypothese Beifall zollte, so wirkte nun auch seine Zustimmung zur Annahme von mythenhaften Bestandtheilen in den Evangelien bestärkend zurück auf seine Ansicht von der Entstehung derselben, weil mythische Bestandtheile mit der Hypothese vom mündlichen Urevangelium vereinbar sind. Bei der gänzlichen Unhaltbarkeit der Hypothese vom mündlichen Urevangelium sehen wir uns genöthigt, dasjenige, was der Hr. Verfaßer nur nebenbei zur Erklärung der Entstehung und Verwandtschaft der Evangelien zugegeben hat, ihre gegenseitige Abhängigkeit, als ein Hauptmoment ihrer Entstehung und als den wahren und zureichenden Grund ihrer Verwandschaft zu erklären.

Bei der Vertheidigung der Abhängigkeit der Evangelien treten uns aber die verschiedensten Ansichten über diese Abhängigkeit entgegen, über welche eine gründliche Untersuchung anzustellen der Raum dieser Blätter nicht gestattet. Das Abhängigkeitsverhältniß zwischen den drei ersten Evangelien ist von seinen Vertheidigern so vielfach aufgefaßt worden, als nur immer Verhältnisse bei der Dreizahl gedacht werden können; das vorliegende Lehrbuch führt die hierher gehörigen Ansichten sämmtlich auf (S. 150 ff.). Insofern das Abhängigkeitsverhältniß aus dem Inhalte der synoptischen Evangelien bestimmt wurde, ist es natürlich, daß sich für jede Hypothese Gründe aufbringen ließen, da sich ja alle drei sowohl nach dem Stoffe, als Form der Darstellung vielseitig berühren. Wenn es aber aus dieser Ursache anzuerkennen ist, daß aus dem Inhalte dieser Schriften allein ihr Abhängigkeitsverhältniß im Einzelnen nicht so entschieden bestimmt werden kann, daß kein Zweifel und keine Einrede mehr Statt findet, so

sollte man die Geschichte nicht ganz vernachlässigen, sondern auch ihrem Zeugnisse, das sonst doch respektirt wird, eine beweisende Kraft zugestehen, ja man sollte es als das Entscheidungsmoment bei einer aus dem Inhalte gefundenen mehrfachen Wahrscheinlichkeit anerkennen. Es muß bei einer vorurtheilsfreien Vergleichung der synopt. Evangelien anerkannt werden, daß sich alle ihre Eigenheiten und Besonderheiten bei der Annahme erklären lassen, daß Markus das erste, Lukas das erste und zweite Evangelium benützt, aus den Vorarbeiten geschöpft und nach denselben gearbeitet haben. Außerdem, daß der Inhalt der Evangelien mit dieser Annahme übereinstimmt oder diese Ansicht aus den Evangelien selbst begründet werden kann, hat sie auch noch die Zeugnisse des christlichen Alterthums für sich, welche der Hr. Verfasser selbst anführt (S. 116), ohne jedoch sie kritisch zu würdigen. Es kann zu diesen ausdrücklichen Zeugnissen noch hinzugefügt werden, daß alle ältern Uebersetzungen von Asien und Afrika und die griech. Handschriften insgesammt die synopt. Evangelien so auf einander folgen lassen, wie sie in unserm Kanon stehen, welches zwar zunächst nur auf ein Urtheil der Zeitfolge hindeutet, aber diese Zeitfolge ist auch die Bedingung der bezeichneten Abhängigkeit.

Soweit der Hr. Verfasser überhaupt ein Abhängigkeitsverhältniß der Evangelien annimmt, tritt er jener durch historische Zeugnisse bestätigten Ansicht im ersten Gliede bei, daß nämlich Markus aus dem Evangelien des Matth. geschöpft oder nach diesem gearbeitet habe; nicht mehr stimmt er jener Ansicht bei im zweiten Gliede, sondern behauptet für Lukas, wenigstens bei der ersten Bearbeitung seines Evangeliums, Unabhängigkeit von Matth. und Markus, welcher letztere dagegen aus seiner Schrift geschöpft haben soll. Ausser andern frühern Kritikern hat der Hr. Verfasser auch an Gfrörer einen Vertheidiger seiner Ansicht, daß Lukas unabhängig gearbeitet habe. So lange man aber der oben berührten Hypothese, daß Lukas später sein Evangelium nach

der Schrift des Matth. umgearbeitet haben möchte, auch nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit beilegt, kann man sich auf die Beurtheilung der Argumente, welche der Hr. Verfasser aus dem Inhalte vorbringt (S. 147), keineswegs einlassen, weil ja jene Hypothese es ungewiß macht, was dem ursprünglichen Evangelium des Lukas angehörte und was erst aus Matth. hinzu gekommen oder nach ihm abgeändert wurde. Dagegen ist zu berücksichtigen, wie er seine Ansicht aus dem Eingange des dritten Evangel. zu begründen sucht, welcher jedenfalls demselben ursprünglich so eigen war, wie wir ihn jetzt lesen. „So viel", sagt der Hr. Verfasser, „ergibt sich aus der Vorrede mit Sicherheit, daß Lukas von keinem Evangelium eines Apostels Kenntniß gehabt hatte, als er sein Evangelium schrieb." Hier aber muß man staunen, wie leicht er zu seinem Urtheile gekommen ist und wenn man so leicht diese Vorrede abfertigen kann, so muß man Bedauern über Gfrörer haben, welcher derselben mit vieler Mühe eine lange und vielseitige Untersuchung gewidmet hat; vergl. Urgesch. des Chr. II. 1. S. 33—68. Daß V. 1. auf schriftliche Digesen hinweiset, ist, wie schon oben bemerkt, unwidersprechlich; darüber sind auch nie nur einigermaaßen begründete Zweifel erhoben worden; ebenso gewiß ist, daß Lukus unter den πολλοι nicht unsere Evangelisten Matth. und Mark. versteht, da er sie ja deutlich genug von den αυτοπται und ὑπηρεται τȣ λογȣ V. 2. unterscheidet. Die Frage ist nur noch, ob «παρεδοσαν» von mündlichen oder schriftlichen Berichten der Augenzeugen und Diener des Wortes zu verstehen ist, was der Hr. Verfasser gar nicht berücksichtiget, d. i. also, ob V. 1. 2. so zu verstehen sind: Viele haben schriftliche Berichte über das Leben Jesu verfaßt, so wie die Augenzeugen und Diener des Wortes mündlich mitgetheilt, — oder: — wie auch die Augenzeugen ꝛc. uns Geschichtbücher übergeben haben. Nun ist zwar παραδιδοναι im N. T. im Sinne von: mündlich überliefern, mündlich mittheilen, gebraucht; vergl. 1. Kor. XI, 23.

Apstlgsch. XVI, 4. 2 Petr. II, 21. Jud. 3. 2 Thess. II, 15. Doch läßt sich zu παραδιδοναι grammatisch aus V. 1. auch διηγησιν oder διηγησεις ergänzen, und zwar fordert der Zusammenhang diese letztere Erklärung schlechtweg. Würde man nämlich das Wort auf die mündliche Ueberlieferung der Apostel beziehen, welche die Vielen in Schrift aufgefaßt haben sollen, so träte Lukas, indem er das Wahre und Gewisse aus dem Leben Jesu diesen gegenüber darzustellen verspricht, als Censor der Berichte der Augenzeugen und Diener des Wortes, der Apostel und Apostelschüler auf, was doch ein der Stellung des Lukas unangemessener Gedanke ist. Bezieht man dagegen das παρεδ. auf die Uebergabe schriftlicher Berichte von Augenzeugen rc., so liegt in V. 1. 2. eine Entschuldigung für das Unternehmen des Lukas, eine Geschichte zu schreiben; er unternimmt nämlich dieses, da es auch schon viele Andere gethan haben, obschon die Augenzeugen und Diener des Wortes bereits Berichte abgefaßt hatten; durften jene es wagen, auch bei dem Vorhandensein jener authentischen Diegesen eigene Schriften zu verfassen, so mag auch für ihn Berechtigung vorhanden sein; vergl. Hug, a. a. O. S. 127 ff. So lange der Hr. Verfasser diese Deutung nicht berücksichtiget und mit zureichenden Gründen umstoßt, halten wir uns berechtiget, dieselbe festzuhalten; dasjenige, was er a. a. O. über den Eingang des Evangeliums Luk. vorträgt, ist jedenfalls nicht geeignet, eine feste Ansicht bei dem Leser zu erzeigen. Wir finden also auch in dieser Vorrede des Lukas kein Hinderniß für die Annahme, daß derselbe das erste und zweite Evangelium gekannt und benützt habe; nach der angegebenen Deutung stützen wir uns vielmehr auf dieselbe zur Behauptung seiner Abhängigkeit.

Zum Schlusse dieser Abtheilung handelt der Hr. Verfasser (S. 177 ff.) „von Uebertreibung der Hypothese vom mündlichen Urevangelium durch die mythische Ansicht“. Daß in diesem §. zwei verschiedene Dinge nicht bestimmt auseinander gehalten sind, läßt sich schon aus der Ueberschrift erwarten,

welche man so verstehen wird, daß der Hr. Verfasser die mythische Ansicht als eine Steigerung der Hypothese vom mündlichen Urevangelium ansehe, während sie sich auf die Auffassung des Inhaltes, die letztere auf die Entstehung der Evangelien bezieht und die Bedingung der Möglichkeit einer mythischen Auffassung ist. Daß sich dieser Abschnitt vornehmlich auf Dr. Strauß bezieht, ist von selbst klar. Die mythische Ansicht des Dr. Strauß wird nach ihrer historischen Genesis kurz beschrieben, wobei die hierher gehörigen Abschnitte der Einleitung seines „Lebens Jesu" als Grundlage der Darstellung hervorleuchten. Es wäre zu wünschen, daß hier der Hr. Verfasser die einzelnen Momente der historischen Entwicklung der mythischen Auffassung genauer aufgefaßt und herausgehoben hätte, da er sich doch einmal auf die Darstellung dieser geschichtlichen Entwicklung eingelassen hat. Für die rechte Würdigung der mythischen Ansicht des Dr. Strauß ist gerade ihre Genesis nach ihren einzelnen Stadien von großem Belange; es zeigt sich in ihrer Entwicklungsgeschichte eine fortlaufende Abhängigkeit der Kritik von subjectiven Ansichten über religiöse Gegenstände, welche zuerst der natürlichen Schrifterklärung zum Grunde lagen, sodann bei Erkenntniß der großen Gebrechen dieser Schrifterklärung der mythischen Ansicht Eingang verschafften und diese in allen ihren Formen und Graden in Ansehung der Ausdehnung bedingten, wobei die Annahme und Ausbildung der Traditionshypothese hülfreich den Weg bahnte. Allein der Hr. Verfasser mochte wohl den subjectiven Standpunkt der Vertheidiger der mythischen Ansicht zur Beurtheilung derselben nicht berühren, weil er damit in den Fall gekommen wäre, sich selbst theilweise zu verurtheilen. Was nun die Behauptungen des Dr. Strauß über die Quellen der evangelischen Geschichtserzählung und seine Auffassung der evang. Geschichte anbelangt, so erhebt er in beiden Beziehungen Widerspruch gegen jenen Kritiker, doch ist sein Widerspruch nicht ein absoluter. Wie weit und aus welchen Gründen er

die Ansicht des Dr. Strauß über die Quellen der Evangelien verwirft, ist in der vorausgehenden Abhandlung über das mündliche Urevangelium niedergelegt, wo er der Strauß'schen Traditionshypothese gegenüber, welche eine reine Fortpflanzung der evangelischen Geschichte durch Augenzeugen und ihre unmittelbaren Schüler im weitesten Umfange leugnet, die Ansicht von einer größtentheils reinen Fortpflanzung durch die Diener des Wortes vertheidiget. In welchem Umfange er aber die mythische Auffassung des Inhaltes der Evangelien verwirft, wie weit er sie gut heißt, läßt er den Leser selbst errathen. So weit erklärt er sich nur bestimmt (S. 178, 180 ff.), daß er auf Seite derjenigen Kritiker steht, welche einzelne mythische Bestandtheile und Ausschmückungen, die aus der Sage, aus der Volkstradition ihren Ursprung haben sollen, in den Evangelien anerkennen. Anstatt sich nun selbst über den in den Evangelien angeblich enthaltenen mythischen Stoff genau auszusprechen, anstatt zu bestimmen, in welchen Stellen er selbst mythische Ausschmückungen annehme, wo er mythische Zusätze anerkenne, führt er dem Leser nur vor, was andere Kritiker darüber bestimmen, wo insbesondere Sieffert, Schneckenburger und Kern mythische Ausschmückungen und Zusätze gefunden haben. Wenn also der Leser durch die Vorrede (S. V) zur Hoffnung veranlaßt wird, auch über den Inhalt der Evangelien „im Ganzen und Einzelnen", ein entscheidendes Urtheil zu finden, so sieht er sich hier getäuscht und es muß behauptet werden, daß der Hr. Verfasser gerade in der Hauptsache seine Aufgabe zu leicht genommen hat. Es erging an ihn die Forderung und die neuesten Erscheinungen in der Kritik, stellten diese Forderung dringend, die Glaubwürdigkeit der Evangelien oder ihren historischen Charakter nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen zu bestimmen, und wenn er einmal der Ansicht von mythischen Bestandtheilen in den Evangelien huldiget, dieselben genau zu bezeichnen und seine Gründe für die mythische Anschauung von denselben vorzutragen. Alle Halbheit ist in der Wissenschaft widerlich;

sie ist es hier um so mehr, da die Kritik in ihrer destruktiven Richtung sich zur Vollendung durchgebildet hat; jetzt kommt es nicht mehr darauf an, Etwas gesagt zu haben, es sind bestimmte, genau begrenzte und wohl begründete Urtheile und Entscheidungen nothwendig. Die mythischen Ausschmückungen sollen sich namentlich auf die Wunder beziehen (S. 178); welche Wundererzählungen sind nun darunter zu verstehen und was ist als mythische Zugabe zu betrachten? — etwa Alles, was das erzählte Faktum zu einem Wunder konstituirt, so daß also ein natürliches Faktum zum Grunde läge; oder ist eine geschichtlich wahre Wunderbegebenheit durch die Tradition nur noch mehr umkleidet und mit Zusätzen bereichert worden? — Wäre Ersteres gemeint, wie verträgt sich sodann die später (S. 295) vertheidigte Ansicht, daß das vierte Evang. von Johannes verfaßt und die Quelle desselben seine eigenen Beobachtungen und Wahrnehmungen sein sollen? — Hier läßt sich Vieles fragen, aber die Antwort hat der Hr. Verfasser zurückbehalten. Wenn der Hr. Verfasser uns einwendet, daß eine besondere Behandlung des historischen Charakters einzelner Gegenstände der Evang. der Einleitungswissenschaft nicht angehöre, so haben wir ihm darauf zu antworten, daß er dieß faktisch nicht anerkenne, da er ja doch die einzelnen Gegenstände, welche andere Kritiker für mythenhaft halten, angegeben hat; fand er dieß für nothwendig, so mußte er auch es als seine Aufgabe ansehen, ein eigenes Urtheil in Rücksicht der einzelnen Theile der evangel. Geschichte zu geben.

In der zweiten Abtheilung dieses Abschnittes (S. 185—361) wird von den drei kanonischen Evang. insbesondere gehandelt; unsere Beurtheilung kann sich hier nur auf die wichtigsten Punkte der Abhandlung ausdehnen. Dahin gehört die Sprache des Matthäusevangeliums (S. 189 ff.), von welchem die Zeugnisse des christlichen Alterthums aussagen, daß es von dem Apostel Matthäus in hebräischer Sprache geschrieben worden sei. Der Hr. Verfasser schließt:

sich dagegen an die namentl. von Hug, (Einl. II, S. 16 ff.) mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit vertheidigte Ansicht an, daß das erste Evangelium ursprünglich griechisch geschrieben wurde. Während wir diese Ansicht als vollkommen bewiesen und als die historisch wahre ansehen, so konnten wir dagegen aus diesen §§. nicht recht einsehen, wie der Hr. Verfasser, während er gleichfalls dieser Ansicht beitritt, die Zeugnisse der Väter und namentlich auch das bekannte Zeugniß des Papias als wohl begründet darstellen kann. Die Sache klärt sich erst auf in der später entwickelten Ansicht von unserm Matthäusevangelium, daß dieses nämlich in seiner jetzigen Gestalt nicht von Matthäus herstammen soll, daß Matthäus aber einzelne Aufschreibungen in hebr. Sprache gemacht habe, welche eine spätere Hand selbstständig in griechischer Sprache bearbeitete. Auf den Grund dieser Ansicht scheint also der Hr. Verfasser das Zeugniß des Papias auf diese Aufschreibungen zu beziehen; aber wenn dieses der Fall ist, so setzt er sich wieder in Widerspruch mit sich selbst, da er oben (S. 102) zugesteht, daß Papias von unsern kanonischen Evangelien spreche.

Was nun die so eben berührte Ansicht anbelangt, daß das erste Evangel. in seiner jetzigen Gestalt nicht von dem Apostel Matth. herstamme, so faßt der Hr. Verfasser sämmtliche Gründe für diese Ansicht in den allgemeinen Satz zusammen: „daß sich in dem Evang. ganz unläugbar ein solcher Mangel an geschichtlicher Anschauung zu erkennen gebe, wie er unmöglich vorliegen könnte, wenn das Evang. in seinem gegenwärtigen Umfange vom Apostel Matth. selbst herstammte (S. 211), worauf sofort die einzelnen Gründe nach fremden Auctoritäten dargestellt werden (S. 212 ff.). Wir können aber nicht zugestehen, daß der Hr. Verfasser durch die beigebrachten Beweisgründe dem Apostel Matth. wirklich das erste Evangelium entzogen hat. Was zuerst die **mangelhaften und ungenauen Berichte** anbelangt, welche mit der Augenzeugenschaft nicht vereinbar sein sollen, so lassen

sich diese aus einer doppelten Rücksicht leicht erklären, ohne daß die Folgerungen gemacht werden, welche gemacht worden sind. Es liegt nämlich erstlich ein langer Zeitraum zwischen dem Ablaufe der Begebenheiten und ihrer Aufzeichnung; sollte es nun undenkbar sein, daß auch dem Gedächtnisse eines Augenzeugen Nebenumstände der Begebenheiten entfielen oder die Erinnerung an Ort, Zeit, Aufeinanderfolge der Ereignisse sich trübte? — Muß diese als möglich zugegeben werden, so beweisen wirklich vorkommende Unrichtigkeiten in Nebenumständen und mangelhaften Darstellungen der historischen Berichte wenig gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers. Es ist aber zweitens nicht zu übersehen, daß Matth. in seinem Evangelium hauptsächlich den dogmatischen Satz im Auge hat: daß Jesus der Messias ist. Diesem gemäß hatten diejenigen Thatsachen und Ereignisse im Leben Jesu, aus welcher diese Würde Jesu klar hervorleuchtet, vor Allem für ihn Wichtigkeit und an den Thatsachen und Ereignissen gerade diejenigen Momente, welche auf die Messianität Jesu hinweisen. Diese Momente liegen aber nicht in den Nebenumständen der Begebenheiten, auf deren getreues Referat er also auch weniger Mühe verwendete. Es ist auch ganz klar, daß Matth. seiner Absicht zu lieb, die Messianität Jesu zu beweisen, die historische Aufeinanderfolge einigemale absichtlich umgangen hat; denn in der Bergpredigt erscheinen doch an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gegebenen Lehraussprüche und Grundbestandtheile von verschiedenen Lehrvorträgen absichtlich zusammengestellt, was gleichfalls bei den Gleichnißreden Jesu der Fall ist; vgl. c. XIII. Also auch der Plan und die Absicht des ersten Ev. schwächt die Beweiskraft, welche wahrgenommene Eigenheiten dieser Schrift gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers haben sollen.

Mißlicher stände es um die Augenzeugenschaft des Verfassers des ersten Evang., wenn W i e d e r h o l u n g e n in wichtigen Geschichttheilen oder W i d e r s p r ü c h e in dem Evangelium vorkämen, wie behauptet wird. Wiederholungen könnten

allerdings in unwichtigen Dingen auch aus der zeitigen Entfernung, in welcher der Verfasser bei Aufschreibung der Begebenheiten von ihrem Ablaufe stand, erklärt werden, ohne daß man nöthig hätte, die Augenzeugenschaft des Verfassers zu leugnen; wir sagen, in unwichtigen Dingen, die sich im Gedächtnisse ebenso gut unvermerkt verdoppeln konnten, wenn auch gewisse Umstände, unter welchen etwas geschah, zweimal vorkamen, als überhaupt Gedächnißfehler Statt finden konnten. In wichtigern Dingen müßten aber Wiederholungen immer verdächtig sein und würden nach Umständen vollgültige Beweise gegen die Augenzeugenschaft abgeben. Es ist aber gar nicht gewiß, daß die Fakten, welche hier als Wiederholungen bezeichnet werden, es wirklich sind. Bei der doppelten Heilung zweier Blinden Matth. IX. XX ist nur die Handlung dieselbe, Zeit und Umstände sind verschieden; woher weiß man nun, daß Jesus nicht zu verschiedenen Zeiten und an verschieden Orten dieselbe Handlung zweimal vorgenommen hat? Was die Erzählung der wunderbaren Speisungen Matth. XIV und XV. anbelangt, so führt die Vergleichung der doppelten Erzählung allerdings auf die Vermuthung, daß nur ein Faktum zum Grunde liege, besonders da bei Lukas und Johannes von einer zweiten Speisung nicht die Rede ist. Doch hat schon Gratz (Comment. II. S. 90) anerkannt, daß sich die Behauptung einer unhistorischen Wiederholung jedenfalls nicht über die bloße Wahrscheinlichkeit erheben lasse, und daß bei der Annahme zweier Speisungen die auffallende Aehnlichkeit der Erzählungen aus einer Uebertragung der Umstände des einen Faktums auf das andere erklärt werden könnten. Es hat auch Hug (Einl. II. 164 ff.) die Wahrscheinlichkeit dargethan, daß die Erzählung einer zweiten Speisung ursprünglich auch im Lukasevangelium enthalten war. Die Behauptung der Idendität der Heilung eines Stummen Matth. IX und XII. und der Zeichenforderung der Pharisäer Matth. XII und XVI. ruht aber auf gar keinem festen Grunde; solche Ereignisse konnten ja im Leben

Jesu nicht nur zweimal, sondern öfters vorkommen, und wenn die andern Evang. nur von einem Ereignisse berichten, so ist dieß noch nicht gegen den historischen Thatbestand entscheidend.

Es sind aber auch die Widersprüche in dem Evangelium nicht vorhanden, welche angegeben werden. Der Hr. Verfasser findet mit Schneckenburger einen Widerspruch zwischen der Stelle Matth. XVI, 13 ff. und einigen andern Stellen des Evangeliums. Jene Stelle soll die erste offene Erklärung Jesu über seine Messianität enthalten, wornach also früher weder eine bestimmte wörtliche Deklaration Jesu über seine höhere Würde, noch eine thatsächliche, eine Erklärung durch vollkommen charakteristische Thatsachen, folglich auch kein bestimmter Glaube bei den Aposteln und Andern Statt finden konnte. Nun setzt aber Matth. V, 11. den Glauben an Jesu als Messias bei den Aposteln voraus; Matth. VII, 21—33. spricht Jesus von sich als Weltrichter und Matth. XIV, 33. ff. erkennen die Leute Jesum direkt als Gottessohn an, worüber der Hr. Verfasser sich so ausdrückt: „Offenbar konnte Matthäus als Apostel solche und ähnliche widersprechende Data nicht niederschreiben, das Evang., welches seinen Namen führt, kann daher in dieser Gestalt, in der Art und Weise, wie wir es gegenwärtig besitzen, nicht von ihm unmittelbar herrühren.“ Betrachten wir nun genauer, was in jener Stelle Matth. XVI. enthalten sei, und ob sie in der That den andern Stellen des Evang. widerspreche. Petrus nimmt im Namen der Zwölfe das Wort und spricht seinen Glauben aus, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. Aber so viel leuchtet ein, daß Petrus hier nicht einen erst im Augenblicke entstandenen Glauben ausspricht: „Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart“, heißt auch nicht: jetzt erst, in diesem Augenblicke bist du durch den Vater im Himmel zur Kenntniß des Messias in einer Person gekommen, sondern es wird diese Erkenntniß und Anerkenntniß überhaupt auf göttliche Vermittlung zurückgeführt. Petrus

spricht aber im Namen der Zwölfe; also weiß er, daß auch diese an seinem schon vordem vorhandenen Messiasglauben Theil nehmen, wenn auch ihr Glauben noch nicht vollkommen und unerschütterlich war. Diese Stelle gestattet also nicht nur, sondern sie deutet auch darauf hin, daß schon vor dem Zeitpunkte jener Frage Jesu an die Apostel der Glaube derselben an seiner Messianität vorhanden war, und dieß fordert die Annahme, daß Jesus sich seinen Jüngern, wenn nicht in direkten Worten, doch in sprechenden Thatsachen als Messias geoffenbaret habe. Das Urtheil aber, welches bei Matth. XVI. den Leuten über Jesu beigelegt wird, ist der Annahme nicht entgegen, daß wenigstens Einige im Volke schon vorher Jesum als den Messias anerkannten und an ihn glaubten. Wenn also in einigen frühern Stellen des Evang. wirklich schon ein Glaube an die Messianität Jesu vorausgesetzt wird, Matth. V., wenn Jesus sich früher als Weltrichter darstellt, Matth. VII., wenn die Leute früher ihn als Gottessohn erkennen, Matth. XIV., so ist zwischen diesen Stellen und den spätern kein Widerspruch vorhanden und es können also auch die Folgerungen nicht gezogen werden, welche gemacht worden sind.

Dabei ist immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß die Stellen Matth. V und VII. chronologisch unrichtig angesetzt sind, indem ja Matth. im Interesse des Zweckes seiner Schrift mehrere Vorträge und Lehraussprüche Jesu zusammengestellt hat. Würde man aber in jenen Stellen eine absichtliche chronol. Unrichtigkeit annehmen, so könnte dieß wieder nicht gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers als Beweis gebraucht werden, und zwar eben darum, weil die Unrichtigkeit nicht als absichtlos anzusehen wäre. Außerdem werden noch Widersprüche zwischen der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu bei Matth. I und II. und dem Geschlechtsregister daselbst, so wie zwischen diesem und der Relation bei Luk. III, 23. ff., ebenso zwischen Matth. IV, 1—11. und der Relation bei Johannes I, 29 — II. anerkannt. In Ansehung

der zwei erst genannten Widersprüche ist zur Ausgleichung das Nöthige in dieser Zeitschrift bereits dargethan; vergl. 1. Bd. 2. Hft. S. 10 ff. Was die Versuchungsgeschichte bei Matth. IV. anbelangt, so läßt sich dieselbe bei Johannes allerdings da nicht einreihen, wo es der Hr. Verfasser will, nämlich in den Absch. bei Joh. I, 29 — II.; denn von V. 29 an werden die Ereignisse mit genauer Zeitangabe fortlaufend erzählt; sie ist vielmehr der Zusammenkunft Jesu mit Joh. V. 29 voraus zu schicken. Johannes erzählt die Taufe Jesu nicht, sondern weiset nur später darauf hin; nach der Taufe aber ging Jesus unmittelbar in die Wüste; unterdessen war von Jerusalem aus eine Anfrage an den Täufer gekommen, I, 19 — 28., und *τη επαυριον*, des andern Tages nach dieser Anfrage kam Jesus zu Johannes, V. 29. So reihen sich die Thatsachen ohne Zwang an einander an. Auf dem Grunde dieser Bemerkungen gegen die hauptsächlichsten zum Beweise der Unechtheit unseres ersten Evang. vorgebrachten Gründe wiederholen wir das schon oben ausgesprochene Urtheil, daß der Hr. Verfasser das erste Evang. dem Apostel Matth. durch seine Beweismittel nicht entzogen hat.

Wir gehen nun sogleich über zu seiner Bestreitung der Echtheit unsers zweiten Evangeliums (S. 232 ff.); es soll Markus nur eine Sammlung einzelner evangelischer Berichte verfaßt haben, welche erst eine spätere Hand unter Benutzung des Matthäus- und Lukasevangeliums umgearbeitet habe, und zwar so, daß die einzelnen Theile jener Sammlung des Markus nach ihrer Ursprünglichkeit in unserm Evangelium nicht mehr zu erkennen seien. Für diese Ansicht findet er hauptsächlich die Begründung in den Worten des Zeugnisses des Papias, „daß Markus die Petrinischen Vorträge aufgezeichnet habe: *ου μεν ταξει*.“ Diese Bezeichnung wird für unser Evangelium als unpassend befunden; es müßte, sagt man, wenn dieses gemeint wäre, ihm eben so wenig eine Zeitordnung, als eine logische Zusammenstellung der Gegen-

stände eigen sein; beides aber findet sich in unserm Evangelium, wenigstens in einem gewissen Grade, so daß also die Worte des Papias nicht auf dieses bezogen werden können. Dabei wird dem Zeugnisse des Papias sein historisches Ansehen belassen, also zugestanden, daß Markus evangelische Berichte niedergeschrieben habe, aus welchen auf schon bezeichnete Weise unser Evangelium später entstanden sei; auf jene evangelische Berichte soll sich das Zeugniß des Papias beziehen. Es ist bekannt, daß diese Behauptung schon mehrmals aufgestellt wurde; der Hr. Verfasser hat sie aufgenommen ohne weitere Prüfung und Erwägung der Einreden, welche bereits gegen sie erhoben wurden. Mit Recht aber sagt Tholuck (a. a. O. S. 242): „Ist denn wirklich der einzige Sinn, den die Worte ου ταξει zulassen, eben der „nicht in einer bestimmten Zeit und Sachordnung““?... Es wird bemerkt, daß das ταξει dem σποραδην entgegenstehe und mithin die strenge Reihenfolge bezeichne — wohl; wird diese aber nicht unterbrochen, wenn einzelne Glieder in der Reihe fehlen? Zum Glücke hat uns nun auch der alte Berichterstatter Papias die Erklärung gegeben, wie der Presbyter das ου ταξει gemeint habe. Es wird nämlich wieder aufgenommen und vollkommen deutlich gemacht durch die nachfolgenden Worte: *ουδεν ἡμαρτε Μαρκος, οὑτως ενια γραψας ὡς απεμνημονευσεν* — daß er nur Einiges, nicht Alles vollständig aufgezeichnet hat, das ist es also, was der alte Zeuge von dem Evangelisten aussagt." Diese Erklärung ist aber offenbar die wahre; es möge der Hr. Verfasser oder die Vorgänger in seiner Ansicht uns eine Notiz von anderer Seite beibringen, daß es außer unserm Evangelium einzelne schriftliche Urkunden von der Hand des Markus gegeben habe; dann wollen auch wir von der vorgelegten Deutung ablassen. Bezieht sich das Zeugniß des Papias auf unser zweites Evangelium, was vom Hr. Verfasser selbst oben zugegeben wird, so ist seine Argumentation gegen die Echtheit unseres Markusevangeliums erschüttert und entkräftet, wozu noch die von andern

welche man so verstehen wird, daß der Hr. Verfasser die mythische Ansicht als eine Steigerung der Hypothese vom mündlichen Urevangelium ansehe, während sie sich auf die Auffassung des Inhaltes, die letztere auf die Entstehung der Evangelien bezieht und die Bedingung der Möglichkeit einer mythischen Auffassung ist. Daß sich dieser Abschnitt vornehmlich auf Dr. Strauß bezieht, ist von selbst klar. Die mythische Ansicht des Dr. Strauß wird nach ihrer historischen Genesis kurz beschrieben, wobei die hierher gehörigen Abschnitte der Einleitung seines „Lebens Jesu" als Grundlage der Darstellung hervorleuchten. Es wäre zu wünschen, daß hier der Hr. Verfasser die einzelnen Momente der historischen Entwicklung der mythischen Auffassung genauer aufgefaßt und herausgehoben hätte, da er sich doch einmal auf die Darstellung dieser geschichtlichen Entwicklung eingelassen hat. Für die rechte Würdigung der mythischen Ansicht des Dr. Strauß ist gerade ihre Genesis nach ihren einzelnen Stadien von großem Belange; es zeigt sich in ihrer Entwicklungsgeschichte eine fortlaufende Abhängigkeit der Kritik von subjectiven Ansichten über religiöse Gegenstände, welche zuerst der natürlichen Schrifterklärung zum Grunde lagen, sodann bei Erkenntniß der großen Gebrechen dieser Schrifterklärung der mythischen Ansicht Eingang verschafften und diese in allen ihren Formen und Graden in Ansehung der Ausdehnung bedingten, wobei die Annahme und Ausbildung der Traditionshypothese hülfreich den Weg bahnte. Allein der Hr. Verfasser mochte wohl den subjectiven Standpunkt der Vertheidiger der mythischen Ansicht zur Beurtheilung derselben nicht berühren, weil er damit in den Fall gekommen wäre, sich selbst theilweise zu verurtheilen. Was nun die Behauptungen des Dr. Strauß über die Quellen der evangelischen Geschichtserzählung und seine Auffassung der evang. Geschichte anbelangt, so erhebt er in beiden Beziehungen Widerspruch gegen jenen Kritiker, doch ist sein Widerspruch nicht ein absoluter. Wie weit und aus welchen Gründen er

Niederfahren des heiligen Geistes in leiblicher Gestalt auf Christus, das vierzigtägige Fasten Jesu, seine Himmelfahrt und Aehnliches gehöre." Es ist daraus klar, daß der Hr. Verfasser bei Beurtheilung der evangelischen Erzählungen, deren Object und Inhalt etwas Wunderbares ist, von einer subjectiven metaphysischen Ansicht geleitet ist, daß diese das tiefste Fundament seiner hieher bezüglichen Negationen ist und er hat sich wahrscheinlich deßhalb nicht auf eine umfassende Kritik des historischen Inhaltes der Evangelien eingelassen, weil er von seinem Standpunkte aus konsequent genöthigt geworden wäre, die evangelischen Wundererzählungen überhaupt als Mythen zu erklären, oder sich auf den Standpunkt der natürlichen Schrifterklärer zu stellen, was er doch wieder aus andern Rücksichten vermeiden zu müssen glaubte. Wenn der Kritiker aber von subjectiven philosophischen Ansichten ausgeht, so kann der Beurtheiler, der bei der Einleitungswissenschaft nur mit historisch-kritischen Waffen kämpfen zu dürfen glaubt, sich auf eine Widerlegung nicht einlassen, sondern muß diese der Metaphysik des Christenthums oder der speculativen Theologie zuweisen.

Die Behandlung des Evangeliums Johannis bildet die dritte Abtheilung dieses Abschnittes (S. 278—336). Es ist nicht zu verkennen, daß der Hr. Verfasser auf dieses Evangelium vielen Fleiß verwendet hat und es ist insbesondere zu rühmen, mit welchem Ernste er die Echtheit desselben gegen die unbegründeten Zweifel von Bretschneider und Strauß in Schutz genommen hat (S. 286 ff. 321 ff.) Doch können wir dem Hr. Verfasser auch in dieser Abtheilung nicht unbedingt und in allen Stücken beistimmen; unsere abweichenden Ansichten beziehen sich einmal auf die Quellen des vierten Evangeliums (S. 295 ff.). Wenn der Hr. Verfasser behauptet, daß Johannes als Augenzeuge des Lebens Jesu und als sein Lieblingsjünger die reichste Quelle seines Evangeliums in sich selbst hatte, so hat er ohne Zweifel sich vollkommen wahr ausgesprochen; dagegen können wir darin nicht bei-

stimmen, daß Johannes bei Abfassung seiner Schrift von den synoptischen Evangelien gar keinen Gebrauch gemacht oder diese bei der Abfassung seines Evangeliums gar keinen Einfluß auf ihn gehabt haben sollen. Die Bekanntschaft des Johannes mit jenen wird zugegeben und es wird auch anerkannt, daß die Ansicht, Johannes habe sie bei der Abfassung seiner Schrift verglichen und benützt, Vieles für sich zu haben scheint, da manche seiner Relationen den Berichten der Synoptiker auffallend ähnlich sind. Nun findet er aber den Erklärungsgrund dieser Aehnlichkeit wieder in dem mündlichen Urevangelium, von welchen Johannes zwar keineswegs beherrscht werde, aber denselben gemäß zuweilen schreibe, wenn es das Wahre enthalte. Da wir die Hypothese von einem mündlichen Urevangelium verwerfen zu müssen glaubten, so versteht es sich von selbst, daß wir auch hier diesen Erklärungsgrund der Aehnlichkeit evangelischer Relationen nicht anerkennen und bei gleichmäßiger Verwerfung eines schriftlichen Urevangeliums nur eine Beuützung den Synoptiker von Seite des Johannes oder eine gewisse Abhängigkeit von denselben behaupten können, welche jedoch nur darin besteht, daß Johannes die synoptischen Evangelien gelesen, daß er bei den Relationen gleichen Inhaltes auf dieselben Rücksicht genommen, oder die Reminiscenzen an das Gelesene auf seine Darstellung des Selbsterlebten Einfluß hatten. Darin mögen manche der Aehnlichkeiten zwischen dem vierten und den andern Evangelien, welche sich zuweilen im Ausdrucke genau anschließen, ihre Erklärung finden. — Es scheint uns ferner nicht so unwahrscheinlich, wie dem Hr. Verfasser, daß Johannes früher, vielleicht schon bei Lebzeiten seines Meisters, die in seinem Evangelium berichteten Redevorträge, wenigstens einige derselben, aufgezeichnet habe. Kaum ist es denkbar, längere Reden mit einer so historischen Treue, wie sie aus seinem Berichte, namentlich in den Relationen der Streitreden mit den Juden hervorleuchtet, nach vielen Jahren wieder zu geben. Auf eine öftere mündliche wörtliche Wiederholung bei seiner apostolischen

Wirksamkeit, dürfen wir nach der obigen Bestimmung der apostolischen Predigt auch hier nicht bauen; es lag eben so wenig in seinem Berufe, Geschichten und Reden zu recitiren, als im Berufe seiner Mitapostel.

Die Frage nach dem Zwecke des Evangel. des Johannes hat der Hr. Verfasser (S. 299 ff.) so beantwortet: daß dieselbe ausschließend dogmatisch belehrend sein soll, wogegen die Ansichten, welche einen historischen, polemischen oder apologetischen Zweck festsetzen, wenn auch dem dogmatisch belehrenden nur untergeordnet, verworfen werden. Daß der Hauptzweck des vierten Evangeliums dogmatisch-belehrend ist, kann nicht bezweifelt werden, denn dafür hat sich ja der Evangelist selbst ausgesprochen: Joh. XX, 31. Ehe wir nun weiter gehen in Beurtheilung seiner Zweckbestimmung, müssen wir einen Seitenblick thun auf sein Urtheil in Ansehung der Wunder in ihrem Verhältnisse zum dogmatisch-belehrenden Zwecke des Evangeliums, weil er dieses Urtheil auch sogleich mit seiner Zweckbestimmung verbindet. Gewiß unrichtig behauptet der Hr. Verfasser, daß in jenem bei Johannes XX, 31. ausgesprochenen dogmatisch-belehrenden Zwecke die Ursache zu suchen sei, warum Johannes von den Wundern nur Weniges berichte (S. 305). Die Wunder, wird behauptet, hätten ihm zu diesen Zwecke nichts gedient, weil an diesen nichts liege, was auf Christus als Weltheiland und Beseliger des ganzen Menschengeschlechtes Bezug hätte. Dagegen spricht das Evangelium es ganz klar aus, daß Johannes eine sehr bestimmte Beziehung der Wunder Jesu auf seine Messianität anerkennt. Bekanntermaaßen sind bei Johannes die Ausdrücke χριστος und υἱος του Θεȣ gleichbedeutend; wodurch sollte nun die Göttlichkeit Christi in einem höhern Maaße offenbar werden, als gerade durch Wunder, durch Werke der göttlichen Allmacht? Johannes referirt mehrere Reden, in welchen Jesus selbst auf seine ἐργα als Zeugnisse seiner höhern Abkunft hinweiset; vgl. V, 36. X, 25. XI, 42. XIV, 11. Johannes weiset gleichfalls auf die σημεια;

τεϱατα und εϱγα Christi als Grund des Glaubens seiner Bekenner hin; vgl. II, 23. VII, 31. XX, 31; offenbar führt Johannes auch seinen eigenen Glauben in dieser lezten Stelle zum Theile auf die Wunder zurück. Es stehen also die Wunder in einer sehr innigen Beziehung zur Messianität Jesu, wenn sie so im metaphysischen Sinne aufgefaßt wird, wie sie im Evangelium des Johannes dargestellt ist. Daß nun dennoch so wenige Wunder einzeln nach ihrem historischen Verlaufe erzählt werden und dafür meistens nur von Wundern im Allgemeinen die Rede ist, hat theils seinen Grund in der Individualität des Evangelisten, theils in dem Vorhandensein der synoptischen Evangelien. Johannes war *seiner natürlichen* Geistesanlage und Richtung gemäß, mehr als alle andern Apostel, mit der Betrachtung der in den Wunderthaten wirkenden Kraft beschäftiget. Während er nun die Wunder vernehmlich nach ihrem wesentlichen Momente betrachtete, sie als Thaten anschaute, in welchen sich Gottes Allmacht wirksam erweiset, war ihm die äußere Erscheinung, der äußere Verlauf der Handlung von geringerer Wichtigkeit, denn die äußern Umstände sind ja nicht das Wesen der That; ebenso konnte er auf die Zahl der Wunder auch nur wenig achten, denn nach seiner Anschauung sind ja alle einzelnen, unter allen möglichen äußern Umständen gewirkt, immer dieselbe That, eine That der göttlichen Allmacht und Eine That, wenn sie ein Wunder ist, ist soviel beweisend, als tausende, weil sich in den Tausenden nur die Eine wiederholt. So wie er nun schon an der Seite Christi immer vorzugsweise in dieser geistigen Anschauung lebte und später seine Erinnerung an die Wunderthaten seines Meisters gleichfalls ihn zu dieser Betrachtung hinzog, in welcher die Aeußerlichkeit des Faktums zurücktritt, so fühlte er sich bei Abfassung seiner Schrift gedrungen, vorzugsweise das Wesen der Wunder, die aus ihnen sich offenbarende und zum Glauben führende Kraft hervorzuheben, oder Christum als Denjenigen darzustellen, in welchem eine höhere Macht wirkte. Dazu

allerdings in unwichtigen Dingen auch aus der zeitigen Entfernung, in welcher der Verfasser bei Aufschreibung der Begebenheiten von ihrem Ablaufe stand, erklärt werden, ohne daß man nöthig hätte, die Augenzeugenschaft des Verfassers zu leugnen; wir sagen, in unwichtigen Dingen, die sich im Gedächtnisse ebenso gut unvermerkt verdoppeln konnten, wenn auch gewisse Umstände, unter welchen etwas geschah, zweimal vorkamen, als überhaupt Gedächnißfehler Statt finden konnten. In wichtigern Dingen müßten aber Wiederholungen immer verdächtig sein und würden nach Umständen vollgültige Beweise gegen die Augenzeugenschaft abgeben. Es ist aber gar nicht gewiß, daß die Fakten, welche hier als Wiederholungen bezeichnet werden, es wirklich sind. Bei der doppelten Heilung zweier Blinden Matth. IX. XX ist nur die Handlung dieselbe, Zeit und Umstände sind verschieden; woher weiß man nun, daß Jesus nicht zu verschiedenen Zeiten und an verschieden Orten dieselbe Handlung zweimal vorgenommen hat? Was die Erzählung der wunderbaren Speisungen Matth. XIV und XV. anbelangt, so führt die Vergleichung der doppelten Erzählung allerdings auf die Vermuthung, daß nur ein Faktum zum Grunde liege, besonders da bei Lukas und Johannes von einer zweiten Speisung nicht die Rede ist. Doch hat schon Gratz (Comment. II. S. 90) anerkannt, daß sich die Behauptung einer unhistorischen Wiederholung jedenfalls nicht über die bloße Wahrscheinlichkeit erheben lasse, und daß bei der Annahme zweier Speisungen die auffallende Aehnlichkeit der Erzählungen aus einer Uebertragung der Umstände des einen Faktums auf das andere erklärt werden könnten. Es hat auch Hug (Einl. II. 164 ff.) die Wahrscheinlichkeit dargethan, daß die Erzählung einer zweiten Speisung ursprünglich auch im Lukasevangelium enthalten war. Die Behauptung der Idendität der Heilung eines Stummen Matth. IX und XII. und der Zeichenforderung der Pharisäer Matth. XII und XVI. ruht aber auf gar keinem festen Grunde; solche Ereignisse konnten ja im Leben

Jesu nicht nur zweimal, sondern öfters vorkommen, und wenn die andern Evang. nur von einem Ereignisse berichten, so ist dieß noch nicht gegen den historischen Thatbestand entscheidend.

Es sind aber auch die Widersprüche in dem Evangelium nicht vorhanden, welche angegeben werden. Der Hr. Verfasser findet mit Schneckenburger einen Widerspruch zwischen der Stelle Matth. XVI, 13 ff. und einigen andern Stellen des Evangeliums. Jene Stelle soll die erste offene Erklärung Jesu über seine Messianität enthalten, wornach also früher weder eine bestimmte wörtliche Deklaration Jesu über seine höhere Würde, noch eine thatsächliche, eine Erklärung durch vollkommen charakteristische Thatsachen, folglich auch kein bestimmter Glaube bei den Aposteln und Andern Statt finden konnte. Nun setzt aber Matth. V, 11. den Glauben an Jesu als Messias bei den Aposteln voraus; Matth. VII, 21—33. spricht Jesus von sich als Weltrichter und Matth. XIV, 33. ff. erkennen die Leute Jesum direkt als Gottessohn an, worüber der Hr. Verfasser sich so ausdrückt: „Offenbar konnte Matthäus als Apostel solche und ähnliche widersprechende Data nicht niederschreiben, das Evang., welches seinen Namen führt, kann daher in dieser Gestalt, in der Art und Weise, wie wir es gegenwärtig besitzen, nicht von ihm unmittelbar herrühren.“ Betrachten wir nun genauer, was in jener Stelle Matth. XVI. enthalten sei, und ob sie in der That den andern Stellen des Evang. widerspreche. Petrus nimmt im Namen der Zwölfe das Wort und spricht seinen Glauben aus, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. Aber so viel leuchtet ein, daß Petrus hier nicht einen erst im Augenblicke entstandenen Glauben ausspricht: „Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart“, heißt auch nicht: jetzt erst, in diesem Augenblicke bist du durch den Vater im Himmel zur Kenntniß des Messias in einer Person gekommen, sondern es wird diese Erkenntniß und Anerkenntniß überhaupt auf göttliche Vermittlung zurückgeführt. Petrus

spricht aber im Namen der Zwölfe; also weiß er, daß auch diese an seinem schon vordem vorhandenen Messiasglauben Theil nehmen, wenn auch ihr Glauben noch nicht vollkommen und unerschütterlich war. Diese Stelle gestattet also nicht nur, sondern sie deutet auch darauf hin, daß schon vor dem Zeitpunkte jener Frage Jesu an die Apostel der Glaube derselben an seiner Messianität vorhanden war, und dieß fordert die Annahme, daß Jesus sich seinen Jüngern, wenn nicht in direkten Worten, doch in sprechenden Thatsachen als Messias geoffenbaret habe. Das Urtheil aber, welches bei Matth. XVI. den Leuten über Jesu beigelegt wird, ist der Annahme nicht entgegen, daß wenigstens Einige im Volke schon vorher Jesum als den Messias anerkannten und an ihn glaubten. Wenn also in einigen frühern Stellen des Evang. wirklich schon ein Glaube an die Messianität Jesu vorausgesetzt wird, Matth. V., wenn Jesus sich früher als Weltrichter darstellt, Matth. VII., wenn die Leute früher ihn als Gottessohn erkennen, Matth. XIV., so ist zwischen diesen Stellen und den spätern kein Widerspruch vorhanden und es können also auch die Folgerungen nicht gezogen werden, welche gemacht worden sind.

Dabei ist immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß die Stellen Matth. V und VII. chronologisch unrichtig angesetzt sind, indem ja Matth. im Interesse des Zweckes seiner Schrift mehrere Vorträge und Lehraussprüche Jesu zusammengestellt hat. Würde man aber in jenen Stellen eine absichtliche chronol. Unrichtigkeit annehmen, so könnte dieß wieder nicht gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers als Beweis gebraucht werden, und zwar eben darum, weil die Unrichtigkeit nicht als absichtlos anzusehen wäre. Außerdem werden noch Widersprüche zwischen der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu bei Matth. I und II. und dem Geschlechtsregister daselbst, so wie zwischen diesem und der Relation bei Luk. III, 23. ff., ebenso zwischen Matth. IV, 1—11. und der Relation bei Johannes I, 29 — II. anerkannt. In Ansehung

der zwei erst genannten Widersprüche ist zur Ausgleichung das Nöthige in dieser Zeitschrift bereits dargethan; vergl. 1. Bd. 2. Hft. S. 10 ff. Was die Versuchungsgeschichte bei Matth. IV. anbelangt, so läßt sich dieselbe bei Johannes allerdings da nicht einreihen, wo es der Hr. Verfasser will, nämlich in den Absch. bei Joh. I, 29 — II.; denn von V. 29 an werden die Ereignisse mit genauer Zeitangabe fortlaufend erzählt; sie ist vielmehr der Zusammenkunft Jesu mit Joh. V. 29 voraus zu schicken. Johannes erzählt die Taufe Jesu nicht, sondern weiset nur später darauf hin; nach der Taufe aber ging Jesus unmittelbar in die Wüste; unterdessen war von Jerusalem aus eine Anfrage an den Täufer gekommen, I, 19 — 28., und *τη επαυριον*, des andern Tages nach dieser Anfrage kam Jesus zu Johannes, V. 29. So reihen sich die Thatsachen ohne Zwang an einander an. Auf dem Grunde dieser Bemerkungen gegen die hauptsächlichsten zum Beweise der Unechtheit unseres ersten Evang. vorgebrachten Gründe wiederholen wir das schon oben ausgesprochene Urtheil, daß der Hr. Verfasser das erste Evang. dem Apostel Matth. durch seine Beweismittel nicht entzogen hat.

Wir gehen nun sogleich über zu seiner Bestreitung der Echtheit unsers zweiten Evangeliums (S. 232 ff.); es soll Markus nur eine Sammlung einzelner evangelischer Berichte verfaßt haben, welche erst eine spätere Hand unter Benutzung des Matthäus= und Lukasevangeliums umgearbeitet habe, und zwar so, daß die einzelnen Theile jener Sammlung des Markus nach ihrer Ursprünglichkeit in unserm Evangelium nicht mehr zu erkennen seien. Für diese Ansicht findet er hauptsächlich die Begründung in den Worten des Zeugnisses des Papias, „daß Markus die Petrinischen Vorträge aufgezeichnet habe: *ου μεν ταξει*.“ Diese Bezeichnung wird für unser Evangelium als unpassend befunden; es müßte, sagt man, wenn dieses gemeint wäre, ihm eben so wenig eine Zeitordnung, als eine logische Zusammenstellung der Gegen=

stände eigen sein; beides aber findet sich in unserm Evangelium, wenigstens in einem gewissen Grade, so daß also die Worte des Papias nicht auf dieses bezogen werden können. Dabei wird dem Zeugnisse des Papias sein historisches Ansehen belassen, also zugestanden, daß Markus evangelische Berichte niedergeschrieben habe, aus welchen auf schon bezeichnete Weise unser Evangelium später entstanden sei; auf jene evangelische Berichte soll sich das Zeugniß des Papias beziehen. Es ist bekannt, daß diese Behauptung schon mehrmals aufgestellt wurde; der Hr. Verfasser hat sie aufgenommen ohne weitere Prüfung und Erwägung der Einreden, welche bereits gegen sie erhoben wurden. Mit Recht aber sagt Tholuck (a. a. O. S. 242): „Ist denn wirklich der einzige Sinn, den die Worte *ου ταξει* zulassen, eben der „nicht in einer bestimmten Zeit und Sachordnung““?... Es wird bemerkt, daß das *ταξει* dem *σποραδην* entgegenstehe und mithin die strenge Reihenfolge bezeichne — wohl; wird diese aber nicht unterbrochen, wenn einzelne Glieder in der Reihe fehlen? Zum Glücke hat uns nun auch der alte Berichterstatter Papias die Erklärung gegeben, wie der Presbyter das *ου ταξει* gemeint habe. Es wird nämlich wieder aufgenommen und vollkommen deutlich gemacht durch die nachfolgenden Worte: *ουδεν ἡμαρτε Μαρκος, οὑτως ενια γραψας ὡς απεμνημονευσεν* — daß er nur Einiges, nicht Alles vollständig aufgezeichnet hat, das ist es also, was der alte Zeuge von dem Evangelisten aussagt.“ Diese Erklärung ist aber offenbar die wahre; es möge der Hr. Verfasser oder die Vorgänger in seiner Ansicht uns eine Notiz von anderer Seite beibringen, daß es außer unserm Evangelium einzelne schriftliche Urkunden von der Hand des Markus gegeben habe; dann wollen auch wir von der vorgelegten Deutung ablassen. Bezieht sich das Zeugniß des Papias auf unser zweites Evangelium, was vom Hr. Verfasser selbst oben zugegeben wird, so ist seine Argumentation gegen die Echtheit unseres Markusevangeliums erschüttert und entkräftet, wozu noch die von andern

Kritikern beigebrachten innern Beweise der Echtheit des Evangeliums beizuziehen sind; vergl. auch diese Zeitschr. 1 Bd. 1 Hft. S. 31 ff. Kuhn, Leben Jesu, 1 Thl. S. 44 ff.

Noch ist in Rücksicht auf das Markusevangelium zu erinnern, daß der Hr. Verfasser sich in Ansehung der Integrität desselben an diejenigen Kritiker anschließt, welche die Integrität von c. XVI. 9—20. verwerfen. Da er indessen sich nur auf die schon von seinen Vorgängern beigebrachten Gründe bezieht, welche schon ihre Würdigung gefunden haben (s. die Einleitungen von Eichhorn, Feilmoser, Hug) so begnügen wir uns, nur dessen Erwähnung gethan zu haben.

Was die Abhandlung über das Evangelium des Lukas anbelangt, so ist der wichtigste Punkt, seine angebliche ursprüngliche Unabhängigkeit von den zwei ersten Evangelien schon oben besprochen worden. Daß die synoptischen Evangelien mythische Bestandtheile aus der Tradition aufgenommen haben, ist oben gleichfalls als die Ansicht des Hr. Verfassers herausgehoben worden. Hier nun wird diese Ansicht in Rücksicht auf das Lukasevangelium besonders vertheidiget (S. 298) und wir müssen hierüber auch besonders Bericht erstatten, weil wir hier die tiefste Grundlage seiner Behauptung oder seiner Einstimmung zur Annahme mythischer Bestandtheile in den Evangelien erkennen. In Ansehung der Urgeschichte vom Messiasleben spricht er sich nemlich mit den Worten Hase's (Leben Jesu, Leipzig 1829 S. 37) aus: „daß die Wundergeschichten in derselben weder auf einen Naturzusammenhang zurückgeführt, noch mit dem christlichen Glauben wesentlich verbunden werden könne.“ Zwar wird sofort auch eines angeblichen Widerspruches zwischen der Relation des Lukas und der des Matthäus gedacht, aber jenen Sätzen ist doch für sich ein maaßgebendes Ansehen eingeräumt; denn ohne Rücksicht auf einen Widerspruch in den Relationen, blos nach der Ansicht der objectiven Unmöglichkeit einer Art von Erzählungen wird weiter behauptet: „daß zu den sagenhaften Elementen ferner die Engels- und Teufelserscheinungen, das

Niederfahren des heiligen Geistes in leiblicher Gestalt auf Christus, das vierzigtägige Fasten Jesu, seine Himmelfahrt und Aehnliches gehöre.« Es ist daraus klar, daß der Hr. Verfasser bei Beurtheilung der evangelischen Erzählungen, deren Object und Inhalt etwas Wunderbares ist, von einer subjectiven metaphysischen Ansicht geleitet ist, daß diese das tiefste Fundament seiner hieher bezüglichen Negationen ist und er hat sich wahrscheinlich deßhalb nicht auf eine umfassende Kritik des historischen Inhaltes der Evangelien eingelassen, weil er von seinem Standpunkte aus konsequent genöthigt geworden wäre, die evangelischen Wundererzählungen überhaupt als Mythen zu erklären, oder sich auf den Standpunkt der natürlichen Schrifterklärer zu stellen, was er doch wieder aus andern Rücksichten vermeiden zu müssen glaubte. Wenn der Kritiker aber von subjectiven philosophischen Ansichten ausgeht, so kann der Beurtheiler, der bei der Einleitungswissenschaft nur mit historisch-kritischen Waffen kämpfen zu dürfen glaubt, sich auf eine Widerlegung nicht einlassen, sondern muß diese der Metaphysik des Christenthums oder der speculativen Theologie zuweisen.

Die Behandlung des Evangeliums Johannis bildet die dritte Abtheilung dieses Abschnittes (S. 278—336). Es ist nicht zu verkennen, daß der Hr. Verfasser auf dieses Evangelium vielen Fleiß verwendet hat und es ist insbesondere zu rühmen, mit welchem Ernste er die Echtheit desselben gegen die unbegründeten Zweifel von Bretschneider und Strauß in Schutz genommen hat (S. 286 ff. 321 ff.) Doch können wir dem Hr. Verfasser auch in dieser Abtheilung nicht unbedingt und in allen Stücken beistimmen; unsere abweichenden Ansichten beziehen sich einmal auf die Quellen des vierten Evangeliums (S. 295 ff.). Wenn der Hr. Verfasser behauptet, daß Johannes als Augenzeuge des Lebens Jesu und als sein Lieblingsjünger die reichste Quelle seines Evangeliums in sich selbst hatte, so hat er ohne Zweifel sich vollkommen wahr ausgesprochen; dagegen können wir darin nicht bei-

Kritikern beigebrachten innern Beweise der Echtheit des Evangeliums beizuziehen sind; vergl. auch diese Zeitschr. 1 Bd. 1 Hft. S. 31 ff. Kuhn, Leben Jesu, 1 Thl. S. 44 ff.

Noch ist in Rücksicht auf das Markusevangelium zu erinnern, daß der Hr. Verfasser sich in Ansehung der Integrität desselben an diejenigen Kritiker anschließt, welche die Integrität von c. XVI. 9—20. verwerfen. Da er indessen sich nur auf die schon von seinen Vorgängern beigebrachten Gründe bezieht, welche schon ihre Würdigung gefunden haben (s. die Einleitungen von Eichhorn, Feilmoser, Hug) so begnügen wir uns, nur dessen Erwähnung gethan zu haben.

Was die Abhandlung über das Evangelium des Lukas anbelangt, so ist der wichtigste Punkt, seine angebliche ursprüngliche Unabhängigkeit von den zwei ersten Evangelien schon oben besprochen worden. Daß die synoptischen Evangelien mythische Bestandtheile aus der Tradition aufgenommen haben, ist oben gleichfalls als die Ansicht des Hr. Verfassers herausgehoben worden. Hier nun wird diese Ansicht in Rücksicht auf das Lukasevangelium besonders vertheidiget (S. 298) und wir müssen hierüber auch besonders Bericht erstatten, weil wir hier die tiefste Grundlage seiner Behauptung oder seiner Einstimmung zur Annahme mythischer Bestandtheile in den Evangelien erkennen. In Ansehung der Urgeschichte vom Messiasleben spricht er sich nemlich mit den Worten Hase's (Leben Jesu, Leipzig 1829 S. 37) aus: „daß die Wundergeschichten in derselben weder auf einen Naturzusammenhang zurückgeführt, noch mit dem christlichen Glauben *wesentlich* verbunden werden könne.“ Zwar wird sofort auch eines angeblichen Widerspruches zwischen der Relation des Lukas und der des Matthäus gedacht, aber jenen Sätzen ist doch für sich ein maaßgebendes Ansehen eingeräumt; denn ohne Rücksicht auf einen Widerspruch in den Relationen, blos nach der Ansicht der objectiven Unmöglichkeit einer Art von Erzählungen wird weiter behauptet: „daß zu den sagenhaften Elementen ferner die Engels- und Teufelserscheinungen, das

Wirksamkeit, dürfen wir nach der obigen Bestimmung der apostolischen Predigt auch hier nicht bauen; es lag eben so wenig in seinem Berufe, Geschichten und Reden zu recitiren, als im Berufe seiner Mitapostel.

Die Frage nach dem Zwecke des Evangel. des Johannes hat der Hr. Verfasser (S. 299 ff.) so beantwortet: daß dieselbe ausschließend dogmatisch belehrend sein soll, wogegen die Ansichten, welche einen historischen, polemischen oder apologetischen Zweck festsetzen, wenn auch dem dogmatisch belehrenden nur untergeordnet, verworfen werden. Daß der Hauptzweck des vierten Evangeliums dogmatisch-belehrend ist, kann nicht bezweifelt werden, denn dafür hat sich ja der Evangelist selbst ausgesprochen: Joh. XX, 31. Ehe wir nun weiter gehen in Beurtheilung seiner Zweckbestimmung, müssen wir einen Seitenblick thun auf sein Urtheil in Ansehung der Wunder in ihrem Verhältnisse zum dogmatisch-belehrenden Zwecke des Evangeliums, weil er dieses Urtheil auch sogleich mit seiner Zweckbestimmung verbindet. Gewiß unrichtig behauptet der Hr. Verfasser, daß in jenem bei Johannes XX, 31. ausgesprochenen dogmatisch-belehrenden Zwecke die Ursache zu suchen sei, warum Johannes von den Wundern nur Weniges berichte (S. 305). Die Wunder, wird behauptet, hätten ihm zu diesen Zwecke nichts gedient, weil an diesen nichts liege, was auf Christus als Weltheiland und Beseliger des ganzen Menschengeschlechtes Bezug hätte. Dagegen spricht das Evangelium es ganz klar aus, daß Johannes eine sehr bestimmte Beziehung der Wunder Jesu auf seine Messianität anerkennt. Bekanntermaaßen sind bei Johannes die Ausdrücke χριστος und υἱος του θεου gleichbedeutend; wodurch sollte nun die Göttlichkeit Christi in einem höhern Maaße offenbar werden, als gerade durch Wunder, durch Werke der göttlichen Allmacht? Johannes referirt mehrere Reden, in welchen Jesus selbst auf seine ἐργα als Zeugnisse seiner höhern Abkunft hinweiset; vgl. V, 36. X, 25. XI, 42. XIV, 11. Johannes weiset gleichfalls auf die σημεια,

τεράτα und ἔργα Christi als Grund des Glaubens seiner Bekenner hin; vgl. II, 23. VII, 31. XX, 31; offenbar führt Johannes auch seinen eigenen Glauben in dieser letzten Stelle zum Theile auf die Wunder zurück. Es stehen also die Wunder in einer sehr innigen Beziehung zur Messianität Jesu, wenn sie so im metaphysischen Sinne aufgefaßt wird, wie sie im Evangelium des Johannes dargestellt ist. Daß nun dennoch so wenige Wunder einzeln nach ihrem historischen Verlaufe erzählt werden und dafür meistens nur von Wundern im Allgemeinen die Rede ist, hat theils seinen Grund in der Individualität des Evangelisten, theils in dem Vorhandensein der synoptischen Evangelien. Johannes war seiner natürlichen Geistesanlage und Richtung gemäß, mehr als alle andern Apostel, mit der Betrachtung der in den Wunderthaten wirkenden Kraft beschäftiget. Während er nun die Wunder vernehmlich nach ihrem wesentlichen Momente betrachtete, sie als Thaten anschaute, in welchen sich Gottes Allmacht wirksam erweiset, war ihm die äußere Erscheinung, der äußere Verlauf der Handlung von geringerer Wichtigkeit, denn die äußern Umstände sind ja nicht das Wesen der That; ebenso konnte er auf die Zahl der Wunder auch nur wenig achten, denn nach seiner Anschauung sind ja alle einzelnen, unter allen möglichen äußern Umständen gewirkt, immer dieselbe That, eine That der göttlichen Allmacht und Eine That, wenn sie ein Wunder ist, ist soviel beweisend, als tausende, weil sich in den Tausenden nur die Eine wiederholt. So wie er nun schon an der Seite Christi immer vorzugsweise in dieser geistigen Anschauung lebte und später seine Erinnerung an die Wunderthaten seines Meisters gleichfalls ihn zu dieser Betrachtung hinzog, in welcher die Aeußerlichkeit des Faktums zurücktritt, so fühlte er sich bei Abfassung seiner Schrift gedrungen, vorzugsweise das Wesen der Wunder, die aus ihnen sich offenbarende und zum Glauben führende Kraft hervorzuheben, oder Christum als Denjenigen darzustellen, in welchem eine höhere Macht wirkte. Dazu

genügte schon die Relation einer einzigen Begebenheit, in Verbindung mit der die höhere Abkunft aussprechenden Reden Jesu und den erläutrenden Bemerkungen des Evangelisten, und derselbe konnte um so eher einen ausführlichen Bericht über die einzelnen Begebenheiten nach ihrem äußern Verlaufe umgehen, da er sie schon in den andern Evangelien verzeichnet wußte. Also nicht wegen des vom Hr. Verfassers angegebenen Verhältnisses der Wunder zum Zwecke des Evangeliums, welches Verhältniß keine Wahrheit hat, sind so wenige Wunder erzählt, sondern die Individualität des Evangelisten und die Rücksichtnahme auf schon vorhandene evangelische Schriften ist der Grund dieser Erscheinung; die Uebergehung der Einsetzung des heiligen Abendmahles erklärt sich gleichfalls aus lezteren Umstande. Wir kehren zur Zweckbestimmung des Hr. Verfassers zurück mit welcher wir uns bereits insofern als einverstanden erklären, daß wir in dem von ihm aus dem Evangelium selbst angegebenem Zwecke den Hauptzweck desselben anerkennen; daß aber dieser Zweck der alleinige ist, daß der Apostel die Absicht der positiven Belehrung ausschließlich verfolgte und auch jede polemische Tendenz seinem Evangelium fremd ist, das können wir keineswegs zugeben. Die Briefe des Johannes in Verbindung mit den Zeugnissen der Väter haben uns in der Ansicht vollkommen bestärkt, daß Johannes nebst den Zwecken der positiven Belehrung, und zwar in und durch die positive Darstellung der christlichen Wahrheit zugleich einen polemischen Zweck verfolge. Ohne auf eine ausführliche Behandlung dieses vielfach untersuchten Gegenstandes einzugehen, machen wir nur auf die Unzulänglichkeit des Grundes aufmerksam, welcher den Hr. Verfasser hauptsächlich bestimmt, dieser Ansicht entgegen zu treten. Er findet es unzulässig dem Evangelium einen polemischen Zweck beizulegen, „da es die Liebe lehrt und athmet, mehr als irgend eine apostolische Schrift.“ Allein kann mit der Liebe nicht auch Polemik verbunden sein, oder ist es Haß, mit Bewußtsein und Absicht dem Irrthume

entgegen zu treten und kann dieses Entgegentreten selbst nicht in einer solchen Form geschehen, daß auch die polemische Rede die Liebe athmet? — Indem der Hr. Verfasser von der polemischen Richtung des Evangelisten redet, so hat er den Begriff einer Streitschrift nach dem gewöhnlichen gehässigen Sinne des Wortes vor Augen; zu einer solchen wollen wir aber das Evang. des Joh. keineswegs machen, wenn wir ihm eine polemische Absicht beilegen, sondern dieß soll nur so viel heißen, daß der Evangelist seine Lehre mit Bewußtsein und Absicht einer falschen, unchristlichen gegenüberstellt, um die Wahrheit zu entwickeln und mit dieser Entwicklung zugleich vorhandene Irrthümer zu verdrängen, so daß also der polemische Zweck dem dogmatisch-belehrenden untergeordnet oder in diesem zugleich enthalten ist. Hätte der Hr. Verfasser nicht gegen alle Anzeichen innerer Verwandtschaft die Briefe des Johannes von dem Evangeliem losgetrennt, sondern ihnen eine Beziehung zu demselben zugestanden, so würde er sich genöthigt gefunden haben, im Evangelium auch eine polemische Tendenz anzuerkennen. Diese Briefe weisen deutlich darauf hin, daß eine falsche Gnosis den Apostel umgab, welche Sätze in sich faßte, die sich in dem später ausgebildeten häretischen Gnosticismus und Doketismus wieder finden und schon in der Philosophie des Philo ihren Grund haben. (Vgl. Staudenmaier, Philosophie des Christenthums 1 Thl. S. 361—481 u. 483 ff.). Es kann nun gleichgültig sein, ob solche Sätze schon in einer als Sekte verbundenen Gesellschaft vertheidiget, oder ob sie nur von Einzelnen gelehrt wurden; genug ist es daß sie zur Zeit des Apostels vorhanden sind. Waren sie nun aber wirklich vorhanden und finden sich in dem Evangelium, namentlich im Prologe solche Sätze, welche direkt den Sätzen jener falschen Gnosis ihrem Inhalte nach entgegenstehen — warum sollte es dann unwahrscheinlich sein, daß Johannes sie mit Bewußtsein und Absicht jenen irrthümlichen Ansichten entgegengestellt hat, also, indem er in positi-

der Entwicklung die christliche Lehre vorträgt, auch zugleich den Irrlehrern oder aufkeimenden Irrlehren entgegenarbeiten wollte? — Daß er nicht die polemische Form des Vortrages wählte, sondern seine Polemik in positive Belehrung einschloß, mag darin seinen Grund haben, daß er mit seinem Evangelium nicht blos ein zeitiges und örtliches Bedürfniß befriedigen wollte, sondern ein allgemeines Bedürfniß aller Zeiten und Orte im Auge hatte, so daß seine Schrift, auch abgesehen von den Gegensätzen, die in derselben gegen einzelne Irrthümmer vorhanden sind, für alle Menschen aller Zeiten und Orte eine Lehrschrift bleiben soll.

Die Evangelien haben uns in einem solchen Umfange beschäftiget, daß der Raum dieser Blätter uns nicht gestattet, über die vierte Abtheilung dieses Abschnittes, welcher die Apostelgeschichte behandelt (S. 336—361), über den vierten und fünften Abschnitt, oder über die Behandlung der neutestamentischen Briefe und die Offenbarung des Johannes (S. 361—736 und 736—766), eine ins Einzelne gehende Beurtheilung fortzusetzen. Wir können in dieser Hinsicht nur auf allgemeine Bemerkungen hinweisen, welche wir zu Anfange aus dem Ueberblicke über das ganze Werk gemacht haben.

Wenn nun der Hr. Verfasser, wie er sich selbst ausspricht (VIII), seinem Buche vorzugsweise wissenschaftliche und vorurtheilsfreie Theologen als Leser und so wohl auch als Beurtheiler wünscht, so wird er, hoffen wir, seinen Wunsch in Ansehung einer vorurtheilsfreien Beurtheilung in dieser Zeitschrift erfüllt finden; wenigstens ist sich Referent bewußt, nur seine wissenschaftliche Ueberzeugung seiner Beurtheilung zum Grunde gelegt zu haben. Er muß es aber bei seinem eigenen wissenschaftlichen Interesse bedauern, daß mit der großen Belesenheit des Hr. Verfassers sich nicht immer eine gleichmäßige gründliche und tiefgehende Kritik verbunden hat; er glaubt nicht ohne Ursache den Wunsch aussprechen zu

dürfen, daß der Hr. Verfasser seinem Werke durch wiederholte Durchsicht und Verbesserungen vor dem Drucke eine größere Vollkommenheit hätte geben mögen.

2.

„Reden über die Buße und Zerknirschung“ sammt mehrern andern verschiedenen Inhaltes vom heiligen Kirchenvater Ephräm. — Aus dem Griechischen übersezt von P. Pius Zingerle, Benediktiner des Stiftes Mariaberg und Religionslehrer am k. k. Gymnasium in Meran. Innsbruck. In der Wagner'schen Buchhandlung. 1837. —

Vorliegende „Reden“ u. s. w. bilden den sechsten und letzten Band der „ausgewählten Schriften des hl. Ephräm“, welche Herr P. Pius Zingerle durch eine vortreffliche Uebersetzung dem deutschen Publikum zugänglich gemacht hat. Die frühern Bände sind unter nachstehenden besondern Titeln erschienen: I. Bd., „Bekenntnisse und Reden über die vier lezten Dinge.“ 1830. II. Bd., „Sechs und siebenzig Ermahnungen zur Buße.“ 1831. III. Bd., „Die Tugendschule.“ Eine Sammlung ascetischer Schriften des heil. Kirchenvaters Ephräm. 1831. IV. Bd. „Die heilige Muse der Syrer.“ Gesänge des heil. Ephräm. 1833. V. Bd. 1ste Abtheilung, „Gesänge gegen die Grübler über die Geheimnisse Gottes.“ 2te Abtheilung, „Reden und Betrachtungen verschiedenen Inhalts.“ 1834.

Die Reden und Gesänge des heil. Ephräm sind nicht mit Unrecht den Trauben und Blättern einer Rebe, die der Menschheit Labung und Genuß gewährt, und der Gaben

immer mehr spendet je mehr man von ihr nimmt, verglichen worden. Man weiß kaum, was man darin mehr bewundern soll, — ob die lichtvolle Klarheit des Gedankens, oder die innere Glut des Gefühles; ob die frische Lebendigkeit der Darstellung, welche einerseits durch die Kunst des Individualisirens, die dem heil. Vater in so ausgezeichnetem Grade zukommt, anderseits durch den immensen Bilderreichthum hervorgebracht ist, — oder die unerschöpfliche Fülle des Inhaltes; — ob die fast erdrückende Strenge, oder die gleichzeitig erhebende Kraft; ob den zerschmetternden Ernst, wo über die Sünde das Urtheil gesprochen wird, oder die liebevollste Theilnahme, wenn die Person des Sünders in Betrachtung kommt; ob die gränzenlose Demuth und Geringschätzung des eigenen Werthes, oder die Schätzung einer jeden Menschenseele über alle Güter der Welt. Vorherrschend und am häufigsten wiederkehrend ist in den Schriften des heil. Ephräm der Gedanke an das jüngste Gericht, und in Folge dessen die Erinnerung an die Sünde und ihr Elend und die Mahnung zur Buße. Diese Richtung seiner religiösen Betrachtungsweise wird hauptsächlich einem Unfall, den der heil. Vater noch in seinen Knabenjahren erlebte, zugeschrieben. Seine Eltern schickten ihn eines Tages auf die Ländereien, welche sie in der Nähe der Stadt hatten. Der Weg führte ihn durch einen Forst, wo er gegen Abend die Kuh eines armen Unbekannten auf ihrem Lager ruhend antraf. Jugendlicher Muthwille verleitete ihn, die Kuh mit Steinwürfen aufzuscheuchen und einige Zeit zu verfolgen; die Kuh wurde auf ihrer Flucht von einem wilden Thiere angefallen und zerrissen, denn sie war trächtig und voll Furcht und darum außer Stand sich zu vertheidigen. Einen Monat später schickten ihn seine Eltern wieder auf ihr Landhaus. Die Nacht überfiel ihn und er sah sich genöthigt, bei einem Hirten einzukehren. Dieser hatte sich betrunken; die Wölfe fielen über die unbewachte Heerde her und zersprengten sie gänzlich. Die herbeigeeilten Eigenthümer ergriffen den hl. Ephräm mit dem Hirten und

schleppten beide in das Gefängniß. Wahrscheinlich hatte der Hirte, um sich zu entschuldigen, von Ephräm ausgesagt, er stehe mit den Räubern in Verbindung und habe ihnen den Eingang zur Schäferei geöffnet. Er hatte also keinen Theil an dem Verbrechen, welches ihm zugemuthet wurde, und die höhere Fügung wollte, daß in dasselbe Kerkergemach mit ihm zwei Männer kamen, von denen der eine als Ehebrecher, der andere als Mörder angeklagt war, keiner aber dessen, weßwegen man ihn gefänglich eingesezt hatte, schuldig war, dagegen hatte sich jeder von ihnen früher eines Vergehens schuldig gemacht, um dessen willen er verdient hätte, dem Gerichte überantwortet zu werden. Der hl. Ephräm, dem die Mitgefangenen sich offen mittheilten, wurde tief erschüttert, und erkannte in seiner und ihrer Gefangennehmung die strafende Hand der göttlichen Gerechtigkeit, welche den Verbrecher gerade dann ergreift, wenn er sich dem Arme des menschlichen Gerichtes entzogen zu haben wähnt. Am achten Tage seiner Gefangenschaft wurde dem hl. Vater das, was er in seinem Geiste schon erkannte, durch ein Traumgesicht bestätigt. Er sah nämlich einen Jüngling vor sich hintreten, wild und Furcht erregend von Angesicht, aber ungemein sanft in seinem Benehmen fragte der Jüngling mit lieblicher Stimme, was wohl die Ursache dieser Gefangenhaltung sei. Ephräm erwiederte weinend, man werfe ihm vor, er habe bei dem Raube einer Heerde mitgeholfen, er sei aber vollkommen unschuldig. Darauf sprach der wunderbare Jüngling: „Ich weiß, daß die Beschuldigung, mit der man dich gegenwärtig verfolgt, ganz ungerecht ist; aber ich weiß auch, was du vor wenigen Tagen begangen hast. Erinnere dich an das, was du gedacht und gethan und du wirst leicht zur Einsicht gelangen, daß deine itzigen Erduldungen nichts weniger, als unverdient sind. Frage auch deine Gefangenschaftsgenossen und ihre Geständnisse werden dich belehren, wie sie das Gefängniß verdienen, obgleich ihre eigentliche Schuld den Richtern unbekannt ist. Erkenne Gottes Ge-

rechtigkeit und die Unerforschlichkeit seiner Gerichte. Lebe Gott ergebnen Sinnes und du wirst die Wege der Vorsehung immer klarer schauen.“ Dieses und ähnliches sprach derselbe Jüngling in einer zweiten und dritten Erscheinung. Inzwischen war Ephräm Zeuge der Folter, welche angewandt wurde, um seine Mitgefangenen zum Geständnisse zu vermögen, und er selbst sah mit Zittern und unter reichlichen Thränen denselben Qualen, die die andern vor seinen Augen erduldeten, entgegen. Er entging jedoch der Folter und wurde sogar drei Tage später, nach einem nochmaligen Verhör, frei gelassen. Aber der Eindruck, den die Nähe der Folterqualen, und besonders die Strenge der göttlichen Strafgerichte, die er so augenscheinlich walten sah, auf ihn machte, haftete dermaßen in seinem Gemüthe, und war so entscheidend für sein ganzes Leben, daß unser Heiliger von dieser Zeit an sich nicht blos in die Einsamkeit eines Klosters zurückzog, sondern auch einer fast unausgesezten Betrachtung des jüngsten Gerichtes oblag. Gregor von Nyssa glaubt, die Furcht vor dem leztern habe den hl. Ephräm allein dazu vermocht, der Welt und allen ihren Gütern zu entsagen, die Einsamkeit wegen des ungestörten Umgangs mit Gott in ihr voll Liebe zu umfangen und alles ängstlich zu fliehen, was seine Anschauung göttlicher Dinge im mindesten trüben konnte (Greg. Nyss. de Scto Ephraem Tom. III. der Pariser Ausgabe). Nur in den Tagen der Noth und des Bedrängnisses verließ er die Einsamkeit, um sich der leidenden Menschheit als Helfer, Retter und Tröster zu nahen und zog sich wieder zurück, sobald er seine Hilfe für entbehrlich erachtete. Cfr. Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premières siècles. Par Mr. Lenain de Tillemont. Tom. VIII. Bruxelles, 1732. p. 111 — 136.

Die bei weitem größte Anzahl der Reden des hl. Ephräm sind Bußreden und es ist zum Erstaunen, mit welcher Liebe und Meisterschaft er diesen Gegenstand behandelt. Der Mensch ist durch die Sünde dem Gerichte verfallen und geht un-

fehlbar seinem Untergange entgegen; — die Buße ist seine Retterin, sie ist darum auch die Freude und Wonne des dreieinigen Gottes und aller himmlischen, also liebeathmenden Geister, und sie ist die Fürsprecherin, die Heil und Segen spendende Freundin des Menschengeschlechtes. Das ist der Grundgedanke, den die Reden des hl. Vaters expliciren. Uebrigens enthält der vorliegende Band außer den Reden über Buße und Zerknirschung noch folgende: „von dem Leben des heil. Einsiedlers Abraham und seiner Nichte Maria; — Rede auf die Verklärung Christi; Lobpreisung des heil. Kreuzes; Rede auf die Sünderin, die Jesum salbte; — Lobrede auf alle hl. Martyrer; Lobrede auf die vierzig hl. Martyrer von Sebaste; Rede vom Priesterthume; die Rüstung der Christen; Rede über das Leiden des Heilandes; Klage der seligsten Jungfrau Maria am Kreuze ihres Sohnes und Zueignung des Uebersetzers.“ Zum Schlusse ist ein fleißig bearbeitetes alphabetisches Sachregister über alle sechs Bände, welches den Gebrauch des Werkes zum Predigen und Katechisiren auf eine höchst wünschenswerthe Weise erleichtert, beigefügt.

Referent glaubt dem Zwecke der gegenwärtigen Anzeige am ehesten nahe zu kommen, wenn er, statt sein eigenes Urtheil mehr auszuführen und die Eindrücke die er bei Durchlesung des Werkes empfangen hat, genauer zu beschreiben, einige Parthien im Auszuge mittheilt. So möge denn gleich folgende Stelle aus der ersten Rede dieses Bandes den wohlwollenden Leser in den Geist der Ascese des hl. Ephräm einweihen. S. 29,30 werden folgende ascetische Vorschriften ertheilt: „Wage dich weder über dein Kraftmaß an das Erhabenste, ohne es erreichen zu können, noch unternimm ganz unbedeutende Uebungen, auf daß dein Lohn vollkommen werde! Nähre deinen Körper nicht zu viel, damit er dir nicht Krieg errege, und gewöhne ihn nicht an fleischliche Vergnügungen, damit er deiner Seele nicht lästig werde, und sie hinabziehe in die untersten Tiefen der Erde. Läßt du dich einmal zur Stillung seiner Lüste bewegen, so verläßt er die geraden Pfade, und

wandelt durch Abhänge, nimmt zugleich jeden unlautern Gedanken leicht auf, und bleibt nimmer innerhalb der Schranken der Zucht. Wenn du ihn aber wieder zu sehr entkräften würdest, so fällt er auch dann der Seele zur Last, weil sie von Muthlosigkeit beherrscht und von Trägheit ergriffen würde. Sie wird aber auch unmuthig und träge zum Hymnengesange und Gebete, und zum löblichen Gehorsame. Regiere dich also nach einem schönen Maße und Gewichte!"

„Warst du denn, sage mir, nie Zuschauer eines Pferderennens? Oder hast du nie ein Fahrzeug auf dem Meere gesehen? Wenn einer die Pferde übermäßig antreibt, so werden sie schon von jeglichem Geräusche geschreckt. Läßt man ihnen aber zu frei den Zügel schießen, so schleifen sie auch den herabgeworfenen Wagenlenker fort. Ebenso wird das Schiff auf dem Meere, wenn es mit zu schwerem Gewichte beladen wird, von den Wellen verschlungen und versenkt, und zu Grund gerichtet, fährt es aber ohne Last dahin, so wird es gleich von den Winden umgestürzt. Ebenso sinken auch Seele und Körper kraftlos zusammen, wenn sie übermäßig belastet werden. Darum ist es schön, jegliches so anzufangen und zu vollenden, daß man Gott wohlgefalle, den Nächsten aber und sich selbst nütze." —

Unvergleichlich ist in derselben Rede S. 35 der Werth der Tugend und die Würde und Größe der tugendreichen Seele geschildert, indem es heißt: „Jene Seele nämlich, die sie (d. i. die Tugend) besitzet, kann durch kein Uebel besiegt werden, nicht durch Hunger, Nacktheit, oder Sorglosigkeit, oder Krankheit, oder Armuth, oder Verfolgung, oder irgend eine andere teuflische Versuchung. Wachet sie nämlich, so gewinnt sie dadurch mehr an Kraft und wird gekrönt, indem sie vor Gott immer Fortschritte macht und glänzender wird. Ja selbst der Tod vermag ihr nicht zu schaden, sondern Engel nehmen die Entzückte, wenn sie aus dem Körper geschieden ist, im Himmel auf und führen sie zu dem Vater des Lichtes. Sie gewinnt an Kraft, denn die Bedrängniß wirket

Geduld, die Dürftigkeit und Armuth sind das Land ihres Anbaues, da sie aus ihnen Früchte der Gerechtigkeit erzeugt. Auch die Krankheit kann ihr nichts zu Leide thun, denn durch diese wird sie umkleidet mit Kraft und Ruhm bei Gott. Ebensowenig vermögen auch die Versuchungen sie zu erniedrigen, denn aus ihnen erringt sie sich Lob und Ruhm fürs ewige Leben. Die Verfolgung vermag sie nicht zu schrecken, denn durch diese windet sie sich einen Kranz vollendeter Schönheit und Anmuth und bringt ihn dem Gott der Herrlichkeit dar. Allein auch die Nacktheit vermag sie nicht in Schande zu bringen, da sie sich aus ihr das Kleid der Herrlichkeit webt. Ebenso wenig vermag der Hunger sie in Kleinmuth zu versetzen; denn wegen seiner wird ihr im Himmel eine Tafel zugerichtet. Aber auch der Durst kann sie nicht in Unmuth stürzen; denn durch ihn wird ihr die Wonne des Paradieses bereitet. Auch die Armuth vermag sie nicht zur Lust nach Reichthum zu reitzen; denn durch sie erbt sie die Seligpreisung des Herrn. Das Nachtwachen und Weinen aber sind die Krone ihrer Vollkommenheit, die Demuth und Sanftmuth sind die Grundfesten ihres Baues. Der Tod vermag sie nicht zu tödten, noch das Grabmahl sie einzuschließen und sie zu behalten. Ja! selbst der Himmel kann seine Pforten vor der tugendreichen Seele nicht verschlossen lassen, sondern sie erblickend, öffnen sich diese voll Freude, Myriaden der Myriaden u. s. w. Engel u. s. w. empfangen sie mit freudestrahlenden Angesichtern und stellen sie auf ihren Händen getragen vor den Thron der Herrlichkeit. Dann freuen sich über sie der Vater und der Sohn sammt dem heil. Geiste. Der Vater freut sich über sie, weil sie ihn geliebt, und ihn allein geliebt hat. Sein eigeborner Sohn freut sich über sie, weil sie nach ihm sich gesehnet, und keinen außer ihm als ihren Besitz sich erwählet hat. Der heil. Geist freut sich über sie, weil sie durch ihn zu einem heil Tempel ward, und er in ihr gewohnt hat. Ueber sie frohlocken die Himmel mit ihren Mächten, und fallen zugleich

nieder und preisen den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, geschmückt sie schauend mit jeder Schönheit und Gerechtigkeit; das Paradies frohlocket über sie, weil sie es zum Erbtheile erhielt. Preis und Herrlichkeit dem Einem guten Gott, der uns sein Reich durch seine Gnade schenket."

In den verschiedenen Reden des heiligen Vaters über die Buße finden wir das katholische Dogma und nur dieses behandelt. Es gehören zur Buße: Reuethränen, „denn der himmlische Arzt will, daß so jeder durch seine eigenen Thränen geheilt und gerettet werde;" Sinnesänderung; völlige Lebensumwandlung; endlich das Anziehen des hochzeitlichen Kleides S. 46—49. Besonders freundlich spricht es an, wenn der heilige Ephräm die Buße personificirt und dann sprechen läßt: „Gebt mir nur die Last eurer Sünden, die gilt mir als Zins für das, was ich an euch thue!" Ferners: „Ich habe dir die Bosheit nicht gegeben, du aber gieb sie mir, o Mensch, und ich vernichte sie und werde dich Gott darstellen, wie du auch im Gleichnisse von dem Talente gelesen hast." S. 118 fg. wird die Buße als Fürbitterin für ein dem göttlichen Strafgerichte verfallenes Geschlecht eingeführt. — Um unsern Lesern eine schwache Probe der praktischen Schrifterklärung des heiligen Ephräm vorzulegen, wählen wir einige Punkte aus der Rede über die Verklärung Christi. Nachdem im Eingange S. 193 die heilige Schrift mit einem Acker von unerschöpflicher Fruchtbarkeit verglichen worden, fährt der Heilige folgendermaßen fort: „Ernten wir von ihm Aehren des Lebens, die Worte unsers Herrn Jesu Christi, der zu Seinen Jüngern sagte: „„Einige der hier Stehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie den Sohn des Menschen in seiner Herrlichkeit haben kommen gesehen, Matth. 16, 28."" — „„Und nach sechs Tagen nahm er den Petrus, Jakobus, Johannes u. s. f. Matth. 17, fg."" Jene, die nach seiner Versicherung den Tod nicht sehen sollten, bis sie das Vorbild Seiner Ankunft geschaut hätten, sind nun diese, die er auf den Berg mit-

nahm, und hinaufführte und denen er zeigte, wie er am jüngsten Tag kommen werde in der Herrlichkeit seiner Gottheit und im Körper seiner Menschheit. Er führte sie auf den Berg um ihnen zu zeigen, wer der Sohn sei und wessen Sohn er sei.... Er zeigte ihnen, daß er nicht Elias sei, sondern der Gott des Elias; daß er auch nicht Jeremias sei, sondern Jener, der ihn im Mutterleibe geheiliget hätte; noch einer der Propheten, sondern der Herr der Propheten, der sie gesendet hatte. Er zeigt ihnen, daß er sei der Schöpfer Himmels und der Erde, der Herr der Lebendigen und der Todten. Er gebot nämlich dem Himmel, und dieser sandte den Elias herab, er winkte der Erde und sie erweckte den Moses. Er führte sie auf den Berg, um ihnen zu zeigen, er sei Gottes Sohn, der vor aller Zeit vom Vater gezeugt ist, und am Ende der bestimmten Zeit, aus der Jungfrau Fleisch angenommen hatte u. s. w. u. s. w. Er führte sie auf den Berg, um ihnen die Herrlichkeit seiner Gottheit zu zeigen und kund zu thun, er sei Israels Erlöser; wie er durch die Propheten vorausgesagt hatte, und damit sie nicht Anstoß nehmen an ihm, sobald sie seine freiweiligen Leiden sehen, die er wegen uns in der menschlichen Natur erdulden würde rc. rc. Er führte sie auf den Berg, und ließ sie sein Reich schauen vor seinem Leiden und seine Macht vor seinem Tode, und seine Herrlichkeit vor seiner Beschimpfung, und seine Ehre vor seiner Entehrung, damit sie, wenn er von den Juden gefangen und gekreuzigt würde, erkennen möchten, daß er nicht aus Mangel an Macht gekreuzigt worden sei, sondern weil es ihm so gefiel zum Heile der Welt. Er führte sie auf den Berg, und zeigte ihnen die Herrlichkeit seiner Gottheit vor der Auferstehung, damit sie, wann Er in der Herrlichkeit Seiner Natur vom Tode erstanden wäre, erkennten, daß Er die Herrlichkeit nicht etwa zum Lohne seiner Mühe erhalten hätte, also daß er zuvor ihrer beraubt gewesen wäre, sondern das Er sie von Ewigkeit her mit dem Vater und bei dem Vater besitze, wie er

selbst sagte, Joh. 17, 5. Diese unsichtbare und in der Menschheit verborgene Glorie seiner Gottheit zeigte er den Aposteln auf dem Berge. Sie sahen nämlich sein Angesicht leuchten wie den Blitz, und sein Gewand weiß wie das Licht. Zwei Sonnen erblickten dort die Apostel, eine am Firmamete, wie gewöhnlich, und eine andere ungewöhnliche, die ihnen allein schien, Sein Angesicht nämlich. Seine Kleider aber zeigte er ihnen deßhalb weiß wie Licht, weil aus Seinem ganzen Körper die Glorie Seiner Gottheit hervordrang, und ihr Licht allen seinen Gliedern entstrahlte. Denn nicht blos von außen, wie beim Moses, leuchtete herrlich Sein Fleisch, sondern es strahlte aus Ihm die Glorie Seiner Gottheit hervor. Sein Licht glänzte empor und blieb in Ihm vereint; denn es gieng nirgends anders wohin und verließ ihn, indem es nicht von einem andern Orte herkam und Ihn verklärte, denn es war ihm nicht geliehen*). Er zeigte auch nicht das ganze unergründliche Meer Seiner Herrlichkeit, sondern nur so viel ihre Augen zu tragen vermochten.

„„Und es erschienen Moses ꝛc.““ Der Inhalt ihrer Reden mochte wohl dieser sein: Sie dankten Ihm u. s. w. Sie bezeigten Ihm ihre Anbetung u. s. w.“

„Durch diese Besteigung des Berges wurde also den Propheten und Aposteln Freude gemacht. Die Propheten freuten sich, weil sie Seine Menschheit sahen, die sie zuvor nicht kannten. Es erfreueten sich auch die Apostel, da sie die Glorie Seiner Gottheit sahen, die ihnen unbekannt war und hörten des Vaters Stimme, die dem Sohne Zeugniß gab. Durch diese erkannten sie Seine Menschwerdung, von der sie vorher nicht deutliche Begriffe hatten. Zugleich mit der Stimme des Vaters überzeugte sie die sichtbare Herrlichkeit Seines Leibes durch die Gottheit, die ohne Wandel und Vermischung mit Ihm vereinigt war. So war das Zeugniß Dreier ver-

---

*) Dieser Satz, obgleich nicht unverständlich, ist offenbar sehr schwerfällig konstruirt.

siegelt durch die Stimme des Vaters, durch Moses und Elias, die als Diener bei ihm standen. Die Propheten und Apostel sahen einander an; es erblickten sich einander die Führer des alten und des neuen Testaments; der heilige Moses sah den geweihten Simon. Der Haushälter des Vaters sah den Haushälter des Sohnes..... Der Jungfräuliche des alten Testamentes sah den Jungfräulichen des neuen Testaments, Elias den Johannes. Jener, der den feurigen Wagen bestiegen hatte, sah Diesen, der am Busen des Feuers ruhte. Der Berg ward zum Vorbilde der Kirche, und Jesus vereinte auf ihm die zwei Testamente, welche die Kirche erhielt, und zeigte uns, daß er beide gegeben habe. Das erste nahm *Seine* Vorbilder an und das zweite offenbarte die Herrlichkeit seiner Thaten."

Nun werden die Worte des Simon: „Hier ist gut wohnen!" und: „Hier wollen wir drei Gezelte bauen!" Ferners die Stimme aus den Wolken: „Dieser ist mein geliebter Sohn!" auf eine lebendige, sinnreiche, frappante Weise, geistig tief und rednerisch schön auseinandergesezt. Allein wir müssen zum Schlusse unserer Anzeige eilen, und fühlen uns zu dem Bekenntnisse veranlaßt, daß wir vielleicht nicht glücklich genug waren, gerade jene Stellen aus des heil. Ephräm's Reden auszuwählen, aus denen die Fülle seiner Gedanken und der lebendige Strom seiner Beredsamkeit zugleich vor die Augen des Lesers getreten wäre. Aber die Schriften des heil. Ephräm's gleichen einem überaus fruchtbaren und zugleich blüthenreichen Garten, in dem man jeden Augenblick, izt durch das Spiel der Farben, izt durch die einladenden Früchte dermaßen gefesselt wird, daß man an eine strenge Auswahl gar nicht denken mag.

Referent ist der Uererzeugung, daß die vor ihm liegende Sammlung der Schriften des heil. Ephräm, was die religiöse Anregung, die Erbauung und Erhebung, die Erschütterung und Kräftigung durch dieselben betrifft, eine Bibliothek von homiletischen Repertorien und Predigt-Magazinen

neuerer Zeit, selbst wenn man noch sieben Achtel von den der Erbauungsliteratur angehörigen Produkten einrechnet, reichlich zu ersetzen vermag. Dem Hrn. Uebersetzer aber gebührt nicht nur der aufrichtigste Dank für das verdienstliche Werk, das er nunmehr vollendet hat, sondern das Zeugniß, daß er in einem seltenen Grade in den Geist seines Autors eingedrungen und so zu sagen mit ihm Eins geworden, so daß seine Arbeit beinahe nichts von der Kraft und Lebensfrische des Originals vermissen läßt.

Es sei uns vergönnt, mit den zwei lezten Strophen der Zueignung des Uebersetzers zu schließen; um unsere Leser das Verhältniß des leztern zu seinem Autor, und den Geist in welchem die Uebersetzung begonnen, fortgeführt und vollendet wurde, erahnen zu lassen. Der Uebersetzer erhebt seine Stimme zum heil. Ephräm, sprechend:

„Dir leg' ich, heil'ger Vater, nun zu Füßen
Die Kränz', aus Deinem Garten auserfehen;
O möchte oben flammend sich ergießen
Vor Gottes Thron, Verherrlichter, Dein Flehn!
Dann wird auf sie der Segen niederfließen,
Durch den sie einst geblüht so himmlisch schön;
Dann werden, auch in fremde Himmelsstriche
Verpflanzt, sie reichlich streu'n die Wohlgerüche;"

„Und Seelen, die sich nach dem Höhern sehnen,
Erquicken sich daran mit Lieb' und Lust,
Und ströhmen werden süßer Wehmuth Thränen,
Und weicher schlägt dann manche harte Brust,
Und Seufzer heil'ger Liebe werden tönen.
Dann bin ich dankend freudig mir bewußt:
Weht mir auch heut' der lezte Hauch des Lebens,
Ich scheide gern, ich lebte nicht vergebens."

3.

Kleine geistliche Schriften des Kardinal-Staatssekretärs L. Lambruschini, bestehend in Andachtsübungen, Betrachtungen und

kurzen theologischen Abhandlungen in drei Theilen. Aus dem Italienischen von Joseph Karl Stumpf. Nebst einer Einleitung, Vorrede und dem Bildnisse des Verfassers in Stahlstich. Augsburg 1839. Verlag der Kollmann'schen Buchhandlung.

Nach der Allokution des regierenden Pabstes Gregor XVI vom 30. September 1831 war Luigi Lambruschini erst Zögling, dann Mitglied der Kongregation der Barnabiten*),

*) Zacharia von Cremona, Bartholomäo Ferrari und Antonio Morigia, aus Mailand, von denen der eine in der Arzneikunde, der andere in der Rechtswissenschaft, der dritte endlich in der Mathematik sich hervorgethan, wurden Einer nach dem Andern von dem mächtig leuchtenden und wärmenden Funken des hl. Geistes ergriffen, und dem Zuge himmlischer Begeisterung sich ungetheilt hingebend, verliesen sie jeder seine bisherige Lebensbahn, wurden der Schaar der Priester und Diener der Kirche beigesellt, vereinigten sich aber, sobald es ihnen klar geworden war, daß das kirchliche Leben eines neuen und starken Impulses bedürfe, um der Fäulniß, die sich im Innern angelagert und der Bedrängniß, die von Außen hereinbrach, sich erwehren zu können; — sie vereinigten sich zu einem Leben der Buße und Entsagung, auf daß sie in diesen Uebungen erstarken zur unbegränztesten Selbstaufopferung für die hilfsbedürftige leidende Menschheit, und zur angestrengtesten apostolischen Thätigkeit. 1533 ertheilte ihnen Papst Klemens VII die Erlaubniß, eine Kongregation, wie sie solche projektirt hatten, zu gründen. Ohne noch die feierlichen Ordensgelübde abzulegen, lebten sie unter Zacharia's Leitung in strenger Zucht und Uebung, und begannen ihr öffentliches Wirken damit, daß sie auf Straßen und freien Plätzen predigten und nebenbei den Kranken und Armen die niedrigsten Dienste leisteten. Noch nie ist die Verfolgung an den getreuen Dienern Christi vorübergegangen, und so geschah es denn auch hier, daß die neue Brüderschaft deren Opfer geworden wäre, hätte nicht der heil. Vater sie in seinen Schutz genommen. Von ihrer ersten, dem heil. Paul zu Ehren erbauten Kirche nannte man die Mitglieder der Kongregation anfänglich Pauliner oder Paulaner;

zeichnete sich durch Sittenreinheit, Scharfsinn und Gelehrsamkeit gleichmäßig aus, und wurde nacheinander zum Konsultor der obersten Inquisition, zum bischöflichen Examinator und zum Sekretäre der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten erhoben. Die vorzügliche Verwaltung dieser Aemter, berichtet die Allokution weiter, habe die nächste Veranlassung gegeben, demselben die erzbischöfliche Würde der Kirche von Genua zu übertragen. Leo XII sei durch die Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, durch den priesterlichen Eifer und die bischöfl. Hirtentreue des Erzbischofs von Genua bestimmt worden, diesen zum Nuntius bei dem allerchristlichsten Könige zu ernennen, — ihm selbst aber (Gregor XVI) sei es vorbehalten gewesen, den wohlverdienten Mann mit jener Würde zu bekleiden, mit der der apostolische Stuhl die Nuntien erster Ordnung nach treu vollbrachter Sendung zu belohnen pflege.

Die vorliegenden „kleinen Schriften" Lambruschini's, die schon wegen der hohen Stellung ihres Verf. unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, zerfallen in drei Klassen; — die erste aus Gebeten, die zweite aus Betrachtungen, und die dritte aus theologischen Abhandlungen bestehend.

Den entschiedensten Beifall verdienen wohl die Gebetsformularien, die sich durch Tiefe des Gefühls, durch Sicherheit der kirchlichen Gesinnung, durch eine tüchtige Objektivität der religiösen Anschauung, so wie endlich durch Gediegenheit und Kernhaftigkeit des Ausdrucks auszeichnen. Wir sehen uns um so mehr veranlaßt, auf diese Vorzüge aufmerksam zu machen, als die meisten modernen Gebetbücher, statt zum Gebete anzuregen, sich das Ansehen geben, als

von der Zeit an aber, da sie ihr neues Haus neben der ihnen geschenkten Kirche des heil. Barnabas bewohnten (1515), kennt man sie unter dem Namen Barnabiten. Eine Reihe von hervorragenden Männern sind aus dieser Kongregation hervorgegangen.

beten sie für die Leute, und statt eine Aussprache von Oben, ein Ton aus des Himmels Räumen zu sein, um das menschliche Gemüth zur Harmonie des göttlichen Friedens zu stimmen, das Individuum ausbeuten, und in die Freuden oder den Nothstand des vielgestaltigen Alltagslebens aus einander gehen. Sie tadeln althergebrachte Gebetsweisen und nennen die darin üblichen Wiederholungen einen geisttödtenden Mechanismus, während sie selbst mechanisch genug sind, das Beten mit dem Ablesen eines Buches zu verwechseln. Unsere alten Kirchengebete sind in jedem Betracht unübertreffliche Muster, und je mehr sie von den neuern Gebetbüchern außer Acht gelassen werden, desto weniger haben diese auch gelungene Gebetsformularien aufzuweisen. Wir können es uns nicht verhehlen, daß einzelne Gebete in vorliegenden „kleinen Schriften" von dem Gebrechen der modernen Ausführlichkeit angesteckt sind, und deßhalb wohl einer Individualität zusagen mögen, indeß zehn andere sich davon abgestoßen fühlen. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, das Morgengebet erhebend für jeden, der sich einer ungestörten, gesunden Nachtruhe erfreute; das Abendgebet hingegen dürfte in dem Munde vieler Christen wie ein Ausdruck pharisäischen Hochmuthes klingen.

Die Betrachtungen ergehen sich, — über den nützlichen und wahren Gebrauch des heil. Bußsakraments, — über das Leben der hl. Theresia, über das Herz Jesu und einige verwandte Materien. Müssen wir den also betrachteten Gegenständen alle Anerkennung zu Theil werden lassen, so können wir nicht umhin, uns gegen die Form der Betrachtung selber mißbilligend auszusprechen. Der Inhalt sollte nämlich, indem er sich ausbreitet und entfaltend gliedert, sich selbst formiren, so daß ihm seine Form von nirgends anders her, als aus dem *ihm* selbst innwohnenden bildenden Princip käme; — in den vorliegenden Betrachtungen aber ist die Form vor allem Inhalt da, ihre Fächer sind aufgeschlossen, wohl geordnet und des Inhalts, der sie ausfüllen soll, gewärtig.

Der Inhalt muß sich so der allzeit fertigen Form fügen; statt daß sie ihm dienstbar wäre, wird er ihr unterworfen. Wir suchen in diesen Betrachtungen umsonst eine organische Entwicklung des Gedankens der Wahrheit, umsonst ein lebendiges Bild, in dem die Himmlische vor unsere Seele träte; wir glauben deßhalb auch nicht, daß diese Betrachtungen in Deutschland ihr Glück machen werden, so wenig, als wir zugeben können, daß sie unsern Bedürfnissen, die durch den Standpunkt unserer Literatur und durch unsere Umgebung und ihren Einfluß ganz eigen gestaltet sind, überhaupt entsprechen. Um unsere Leser in den Stand zu setzen, aus eigener Anschauung über das Gesagte zu urtheilen, sei es uns vergönnt, die erste der zehn Betrachtungen über das Leben der heil. Theresia skizzirt hier mitzutheilen; sie handelt von dem „Glauben der heil. Theresia."

1) „Der Glaube der heil. Theresia war rein. Der Apostel erklärt diese Tugend u. s. w. (Hebr. 11, 1.). Um demnach in diesem Sinne zu glauben, ist es nicht nöthig, ganz in den Sinn und das Verständniß dessen einzudringen, was man glaubt; denn da sich unser Glaube auf das untrügliche Wort Gottes gründet; so ist unsere Untersuchung in Sachen des Glaubens eben so unnütz, als gefährlich. Dem gemäß war auch der Glaube der heil. Theresia beschaffen." (Nachweisung) — „Ist aber unser Glaube auch so beschaffen? .... Oder stellen wir vielleicht unnütze Untersuchungen an über Dinge, die wir wohl glauben, aber nicht verstehen müssen?... Wenn das ist, so laßt uns diesen Stolz ablegen u. s. w." —

2) „Der Glaube der heil. Theresia war auch demüthig (Nachweisung). Wie wenig gleicht aber unser Betragen dem ihrigen! u. s. w. Laßt uns also unsere Unwürdigkeit erkennen u. s. w."

3) Der Glaube der heiligen Theresia war ferners auch thätig. Der Glaube ohne Werke ist todt; denn er ist die

erste aller Tugenden und gleicht einer köstlichen Pflanze, die, wenn sie im fruchtbaren Erdreiche gewurzelt hat, schnell und reichlich die herrlichsten Früchte hervorbringt. Die Heilige zeigte" u. s. w. (Nachweisung). Wie Viele brüsten sich mit dem Glauben, und wie Wenige geben dagegen durch ihre Werke davon Zeugniß! u. s. f. Laßt uns u. s. w." —

„Anwendung." „Ungeachtet ich ohne mein Verdienst die Gnade des Glaubens genieße, so gebe ich mir doch so wenig Mühe, dieses köstliche Geschenk nach der Absicht Gottes zu gebrauchen u. s. w. Gib, o Herr, durch die Verdienste der Heiligen, deren Glaube so anspruchlos u. s. w. war, daß auch ich nach ihrem Vorbilde lebe u. s. f. „Praktische Anweisung." „Uebet euern Glauben, und machet ihn wirksam und thätig: 1) durch andächtige und demüthige Wiederholung der Glaubensartikel; 2) durch schleunige Entschlagung aller Gedanken, die etwa in euch gegen den Glauben entstehen möchten; 3) durch Vernichtung aller schlechten Bücher, sowie Vermeidung solcher Personen, die sich nicht scheuen, über unsre heil. Religion zu schmähen; 4) endlich durch genaue Beobachtung der Pflichten, die der Glaube auferlegt." —

In dieser Skizze hat der Leser die Form jeder Betrachtung vor Augen. Wir müssen übrigens bemerken, daß die Betrachtungen über das Bußsakrament sich etwas freier bewegen. —

Unter den theologischen Abhandlungen sind es besonders die drei größern, namentlich „über den wahren und richtigen Begriff des heil. Meßopfers;" — „über den Ursprung und das Wesen der Andacht zum heil. Herzen Jesu; — über das Wesen und die Wirkungen der Exkommunikation"; — welche wir hier bemerklich machen wollen.

Die Abhandlung über das Meßopfer geht von dem Opferbegriffe aus, welchem zufolge das Opfer „eine religiöse

Handlung ist, wodurch man Gott zum Zeichen der ihm schuldigen Ehrfurcht eine Sache darbringt, die eine *wesentliche* innere Veränderung erlitten hat." Wir können uns zu diesem Begriffe des Opfers nicht verstehen, weil wir der Ueberzeugung sind, die *Veränderung* oder *Auflösung* des geopferten Gegenstandes gehöre wohl zum Begriffe *des Opfers des gefallenen Menschen*, nicht aber, zum Begriffe des Opfers überhaupt.

Der Verfasser gibt selbst zu, daß der Mensch im Stande der Unschuld schon seine Opfer gehabt habe, nimmt somit, ohne es ausdrücklich hervorzuheben, mit uns an, daß eben dem Menschen nach seiner ursprünglichen Stellung in der Schöpfung die Aufgabe zugetheilt gewesen sei, zwei Welten zu vermitteln, — die Huldigungen der unter ihm stehenden Kreatur dem über ihm stehenden Schöpfer darzubringen, und den Segen des Schöpfers hinwiederum der Kreatur zuzuwenden. Der Akt nun, durch welchen der Mensch in seinem und im Namen der geschöpflichen Welt seine Huldigung vor den Schöpfer brachte, war eben das *Opfer*; — aber es ist nicht abzusehen, wie eine Veränderung oder Auflösung der Opfergabe nothwendig gewesen sein sollte, da sich des Menschen Herz noch nicht an die Sinnenwelt hinweggeworfen hatte; wie nicht vielmehr mit der Annahme der Nothwendigkeit einer solchen Auflösung auch eine schon eingetretene Störung der Kontinuität des geschöpflichen und schöpferischen Lebens angenommen werden müßte. Die Vernichtung der geopferten Gegenstände sezt voraus, daß entweder diese oder der Opferer Gott gegenüber eine falsche Selbstständigkeit angestrebt haben. Der Hr. Verfasser glaubt, die Opfer seien mit dem Falle des Menschen *häufiger*, die Beweggründe dazu dringender und vielfältiger geworden; — Referent ist des Dafürhaltens, der Mensch habe nach dem Sündenfalle viel *seltener* geopfert, das Opfer selbst aber habe eine wesentliche Modification erlitten und sein Zweck habe auf einem ganz andern, für den

Menschen oft sehr sauern und dornenvollen Wege erreicht werden müssen.

Nach der Feststellung des Opferbegriffes und einer kurzen Erwähnung der alttestamentlichen Opfer geht der Hr. Verfasser über auf die Prophezeihungen, „welche auf die Einsetzung des heil. Meßopfers hindeuten.“ Die drei vorzüglichsten dieser Prophezeihungen (Malach. 1, 9—11. Jes. 19, 19—21. Jerem. 33, 17—21.) werden beleuchtet, insbesondere wird gezeigt, daß sie von dem Opfer unserer Altäre verstanden werden müssen. Referent ist weit entfernt, die Richtigkeit dieser Deutung oder die Präcision mit der sie erörtert wurde, zu verkennen, glaubt dessen ungeachtet, daß dergleichen Stellen *nur an* ihrer Stelle, d. h. in ihrem Zusammenhange mit der gesammten Oekonomie des alten Bundes überzeugend und lichtgebend wirken, sowie, daß die Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des heil. Meßopfers von einem höhern Standpunkte aus gewonnen werden müsse. Es ist das bleibende Opfer der Erlösung und Wiederbringung aller Dinge, und wird in der Tiefe seines Wesens nur erfaßt, wenn die erste, ursprüngliche Aufgabe des zwischen Gott und die irdische Schöpfung gestellten Menschen, und die Aufgabe und Stellung des erlösten Menschen erkannt wird. So lange uns nicht klar geworden, daß die Läugnung des Meßopfers konsequent durchgeführt, eine Läugnung des Christenthums, und eine Läugnung der urständlichen Würde des Menschen sei, sind wir nicht gegen alle, nicht einmal gegen die gangbarsten Feinde desselben gewaffnet.

Was über die Einsetzung der heiligen Messe beigebracht wird und die höchst einsilbige Aufzählung der Hauptbestandtheile derselben, ist, so es ein Unterricht sein soll, durchaus ungenügend, und wir müssen annehmen, der Herr Verfasser sei über Manches, was wir für das Wichtigste erkennen, deßwegen hinweggegangen, weil es sich von selbst verstehe, oder längst hinlänglich beleuchtet sei. Während also über die Einsetzung und über den Organismus der heiligen Messe

nicht einmal das Dürftigste vorgebracht ist, wird die Frage in welchem Theile des Aktes das Wesen des Opfers bestehe, ausführlich beantwortet. Referent ist um so weniger geneigt, den scharfsinnigen Untersuchungen des Verfassers zu folgen, als er die Ueberzeugung hat, daß durch eine gründliche Nachweisung, wie beim lezten Abendmahle wirklich ein Opfer dargebracht und eingesezt worden sei, auch die angezogene Frage ihre Lösung finde. Wenn aber die Frage specialisirt wird, z. B. ob das „unde et memores", ob das Brechen oder die Theilung der heiligen Hostie und ob die Kommunion ein wesentlicher Bestandtheil des heiligen Opfers sei, — so müssen wir darauf erwiedern: der heilige Akt hat, wie jeder Organismus ein Centrum, und die Bedeutung des einzelnen Gliedes hängt von seiner lebendigen Verbindung mit dem Centrum ab, — es ist wesentlich in dem Maaße, als ihm das Centrum inwohnt; — nun ist, wie der Herr Verfasser richtig entscheidet, die Konsekration der Centralakt des heiligen Opfers, aber die Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit der sie umgebenden andern Akte läßt sich nicht von außenher bestimmen, sondern muß mit der Anschauung des Gesammtorganismus erschaut werden.

Der Verfasser geht sofort auf den Priester über und unterscheidet einen höchsten und einen untergeordneten Priester. Wollten wir uns auf eine Darstellung des Verhältnisses der Thätigkeit des menschlichen Priesters zu der des ewigen Hohenpriesters bei der Vollbringung des heiligen Aktes einlassen und zeigen, inwiefern der erstere mit Christus mitwirke und inwiefern er blos werkzeuglich wirke, so würden wir über die uns gesteckten Grenzen hinausgewiesen werden. Wir bedauern nur, daß auch der Hr. Verfasser nicht tiefer auf dieses Verhältniß eingegangen ist, zumal er sich dadurch allein in den Stand gesezt hätte, die folgende Frage, „ob das von einem frommen eifrigen Priester dargebrachte Opfer verdienstlicher sei, als das eines unwürdigen Priesters, gründlich und überzeugend zu beantworten. Uebrigens ant-

wortete der Hr. Verfasser auf gedachte Frage mit dem heiligen Thomas: „Was das Sakrament betrifft, so sind die Kraft und der Werth desselben die nämlichen, es mag von einem frommen oder unwürdigen Priester dargebracht werden..... Anders verhält es sich aber mit jenen Gebeten, deren Wirksamkeit durch das Verdienst des Betenden bedingt wird; diese haben allerdings im Munde des würdigen Priesters größere Kraft.“

Um die Wirkungen des heiligen Opfers der Messe ins Licht zu setzen, betrachtet der Hr. Verfasser selbes als Sühnopfer und Bittopfer. In Betreff der Todsünden heißt es S. 53, sei die Kraft dieses Opfers eine entferntere, insoferne es nämlich den beleidigten Gott bewegt, Jenen, für welche das Opfer dargebracht wird, die Gnade einer heilsamen Buße zu erwirken. „Was jedoch die läßlichen Sünden betrifft, (S. 54) — so kommt uns eben das Opfer der Eucharistie zu Hilfe, indem es die göttliche Liebe in uns stärket und kräftiget.“ Schade, daß uns statt dieser und ähnlicher Distinktionen nicht die Fülle der Gnaden, die Wurzel und Quelle des kirchlichen Lebens, die bleibende Gegenwart der Erlösung, das Centrum aller Sakramente in dem Einen größten und heiligsten Akte gezeigt worden ist. —

Referent sieht sich in der Lage, über die beiden noch übrigen Abhandlungen nur ganz kurz referiren zu müssen. Die eine derselben; „über die Andacht zum Herzen Jesu,“ berichtet zuerst, daß diese Andacht der ehrwürdigen Margaretha Maria Alacoque von Burgund in der Diöcese Autun ihre Entstehung (1647) verdanke. Dann heißt es S. 112 (2. B.): „Gegenstand und Beweggrund dieser Andacht ist nach dem Sinne der Kirche keine andere, als uns die unendliche Liebe des göttlichen Heilandes zum Menschengeschlechte recht lebhaft vorzuführen u. s. w.“ „Der Geist dieser Andacht besteht in den mannigfaltigen Aeußerungen unserer Liebe zu Jesus.“ (S. 113) „Die Liebe ist ihr

Gegenstand, die Liebe ihr Beweggrund, die Liebe ihr Ziel, und da nach unserer Art zu denken Liebe und Herz als gleichbedeutend gelten können, so kann auch die Darstellung des heiligen Herzens Jesu als allgemein verständliches Sinnbild der Liebe gelten." Es wird hierauf der eigentliche Werth bildlicher Darstellungen ausgemittelt und gezeigt, daß dergleichen von ihrem Originale losgerissen, völlig werthlos seien: daß somit in den bildlichen Darstellungen des Herzens Jesu dieses selbst, zunächst das ideale, d. h. die Liebe Jesu, dann aber auch das wirkliche, als Träger dieser Liebe dargestellt werde. Nun fährt der Hr. Verfasser fort: „nach den Vorschriften der Kirche sind wir der Menschheit Jesu göttliche Verehrung schuldig; dieselbe Verehrung geziemt also auch dem leiblichen Herzen Jesu. Diese Verehrung ist gleichbedeutend mit Anbetung, und kann sich also nur auf Gott beziehen. Wenn wir demnach sagen, daß der Menschheit Christi Verehrung und Anbetung gezieme, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob dieselbe der bloßen menschlichen Natur gebühre, sondern es gilt nur von der zur Gottheit erhobenen Menschheit des Wortes, und diese Vereinigung besteht nach der Lehre der Kirche in der bewunderungswürdigen Einheit der Person Jesu Christi, ... wenn man von der Anbetung der Menschheit Jesu Christi spricht, ist diese in ihrer Vereinigung mit der Gottheit zu denken." Um den Vorwurf der Trennung von dieser Andacht abzuwenden, sagt unser Hr. Verfasser mit Kardinal Gerdil, „sie bezieht sich nicht auf das bloße Herz allein, sondern auf die mit der geheiligten Menschheit Jesu Christi vereinte Gottheit unsers Heilandes." Bekanntlich hat sich die unter Scipio Ricci gehaltene Synode von Pistoja tadelnd über diese Andacht ausgesprochen, Pius VI hingegen solchen Tadel falsch, vermessen und schädlich genannt. Wäre vorliegende Abhandlung tiefer in die katholische Mystik eingegangen, sie hätte sich eine Würze geholt, die nur ungern an ihr vermißt wird.

Die lezte und umfangreichste Abhandlung hat „die Exkommunikation" zum Gegenstand. Obenan steht die Definition, nach welcher die E. eine kirchliche Censur ist, „wodurch Jemand von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen wird." — Nun folgt die Eintheilung der E. in die kleinere und größere; in die E. a jure, d. h. in Folge der Uebertretung eines bestehenden Gesetzes, mit welchem eine solche Strafe verbunden ist, — und ab homine, d. h. durch den Ausspruch eines kompetenten Richters wegen eines schweren Verbrechens verhängt." Sofort werden die Wirkungen des Bannes auseinander gesezt und bei dieser Gelegenheit weitläufig untersucht, wer die excommunicati vitandi seien, wie die Constitution Martins V verstanden werden müsse, — „ob jene Excommunicirten", die nach besagter Constitution nicht zu meiden sind, doch von der Theilnahme an den öffentlichen Gebeten in der Kirche ausgeschlossen werden sollen," — welche Ausnahmen von dem allgemeinen Gesetze giltig seien u. dgl. Der Verf. hat seinen Gegenstand mit juridischer Schärfe behandelt und gezeigt, daß ihm derartige Arbeiten sehr geläufig sind. Der Gegenstand ist, (wer wollte es läugnen?) von hoher Wichtigkeit; die Exkommunikation ist der Nerv der Kirchenzucht und so die Kirche aufhören würde, faul gewordene Gliedmaßen auszustoßen, so wäre des Verderbens in ihr weder Ziel noch Ende. Wir würden indessen die in vorliegender Abhandlung gegebenen Erörterungen unbedenklich einem Handbuche des Kirchenrechts überlassen haben, wenn uns der Hr. Verf. statt derselben gezeigt hätte, wie die Exkommunikation mit dem innersten Leben der Kirche zusammenhänge; was die Kirche, indem sie exkommunicire, für ein Bewußtsein ausspreche; was für eine Ueberzeugung sie in ihren Gliedern hervorrufe und erhalte; wie vielfachen Zweck sie bei ihrem Strafverfahren im Auge habe; wie der Gedanke an die ehemalige Strenge der kirchlichen Censuren für uns heilsam werden möge; wohin die

itzige Nachsicht und Milde der Kirche uns bestimmen müsse, u. dgl. m. Nach der itzigen Sachlage der kirchlichen Verhältnisse könnte man fast sagen, der Kirchenbann sei selber verbannt, und, da wir so des strengen Wächters entbehren, liege uns ob, mit desto größerer Sorgfalt uns selbst zu bewachen.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Literarischer Anzeiger.

☞ **Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der**

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg im Breisgau.

Bei M. Du Mont-Schauberg in Köln ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Hermann von Wied,

Erzbischof und Kurfürst von Köln.

Nach gedruckten und ungedruckten Quellen als ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts bearbeitet von M. Deckers, Religions- und Oberlehrer am katholischen Gymnasium zu Köln. — 396 Seiten gr. 8. Broschirt. Preis: 1 thlr. 4 ggr. oder 2 fl. 6 kr. Rhein.

Dieses Werk bespricht einen Gegenstand voll hohen Interesses. Die Darstellung desselben ist, der Ueberzeugung des Verfassers gemäß, vom katholischen Standpunkte aus geschehen, doch in einer humanen und und möglichst freisinnigen Weise, geeignet, die in neuer Aufregung befangenen getrennten Gemüther zu beruhigen und einander zu nähern in der frohen Aussicht auf eine endliche allgemeine, hoffentlich nicht mehr zu ferne, Einigung und Sammlung aller Getrennten unter dem Einen Haupte, Christus Jesus, auch in demselben äußern christkatholischen Kirchenthume.

Bei J. J. Bohné in Cassel ist so eben erschienen und in allen guten Buchhandlungen vorräthig:

Das Buch Hiob, übersetzt und erläutert von K. W. Justi. 8. broschirt. Preis 1 thlr. 6 ggr. oder 2 fl. 15 kr.

An alle Protestanten Deutschlands.

So eben hat bei uns die Presse verlassen:

Arndt, Chr., die Lehre der evangelisch-lutherischen Bekenntnißschriften, in ihrer geschichtlichen Entstehung und in ihrem Verhältnisse zur Schriftlehre, dargestellt für denkende

gegenwärtigen, die rühmlichst bekannte, gediegene Gelehrsamkeit des Herrn Verfassers im Gebiete der alttestamentlichen Exegetik schon zum Voraus zur größten Empfehlung dient.

Dieses Werk erscheint in vier Abtheilungen, von welchen jede circa 15—20 Octav-Druckbogen enthalten wird.

Die erste Abtheilung bildet die allgemeine Einleitung, die zweite die specielle Einleitung in die historischen Schriften, die dritte die specielle Einleitung in die prophetischen und poetischen Schriften und die vierte die specielle Einleitung in die deuterokanischen Bücher.

Der Supscriptionspreis der ersten Abtheilung, 17 Druckbogen stark, welche so eben erschienen, ist fl. 1. 48 kr. oder thlr. 1.

Das ganze Werk wird längstens binnen Jahresfrist beendet sein.

Freiburg im September 1840.

Herder'sche Verlagshandlung.

Bei Th. Hennings in Neiße ist erschienen:

Handel, Chr. Fr., Kurzer Inbegriff der christlichen Religionslehre und des Wichtigsten aus der Geschichte der christlichen Kirche, als Leitfaden beim Unterrichte der Gymnasiasten aus den obern Klassen. Preis 54 kr. oder 12 gr.

Bei J. B. Wallishausser, Buchhändler und Buchdrucker in Wien ist erschienen:

Kleines christkatholisches Hausbuch

für jeden einzelnen Tag des Jahres

aus den

Denksprüchen, Lehren und Beispielen der Heiligen

nebst einer Andachtsübung für die heilige Messe und Uebungen über die vier lezten Dinge.

Aus dem Französischen frei übersezt

von

J. P. Silbert.

Zweite, bedeutend vermehrte Auflage.

gr. 12. 520 Seiten. Preis: fl. 2. 15 kr. oder thlr. 1. 6 ggr.

Daß eine zweite Auflage erscheinen mußte, ist der überzeugendste Beweis von der günstigen Aufnahme, welche dieses Hausbuch gefunden, und von der Anerkennung seines innern Werthes. Bei einem gewöhnlichen Andachtsbuch bestimmt oft die äußere Form und innere Einrichtung über die günstige oder ungünstige Aufnahme; dieses Hausbuch hat seinen Werth aber nur in seinem kernigen Gehalt. Der Geist und die Blüthe von Jahrhunderten vereinigt es in sich, wie sie die heil. Väter als Erguß ihrer wahren Frömmigkeit, als Vorbild zur Nacheiferung uns überließen, ihr Beispiel, ihr erleuchteter Geist bilden

helle Sterne als untrügliche Wegweiser zur höchsten Glückseligkeit. Keiner Familie sollte dieses Hausbuch als der erprobteste Hausfreund fehlen.

Diese Anzeige soll keine Lobpreisung sein, sie ist aber nöthig, um solch' edle Perle aus der Masse hervorzuheben.

Auf Velinpapier sind nur wenige Exemplare gedruckt.

Bei F. Kupferberg in Mainz hat die Presse verlassen und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Alzog, Dr. J., Professor in Posen. Universalgeschichte der christlichen Kirche vom katholischen Standpunkte aus. Lehrbuch für theologische Vorlesungen. 46½ Bogen mit zwei großen kirchlich-geographischen Charten. gr. 8. geheftet. Preis 5 fl. 15 kr.

Dieringer, F. X., System der göttlichen Thaten des Christenthums oder Selbstbegründung des Christenthums, vollzogen durch seine göttlichen Thaten. 1r Band. gr. 8. Preis 3 fl.

Staudenmaier, Dr. F. A., Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gegesammten Theologie. Mit Angabe der theologischen Literatur. 1r Band. Zweite umgearbeitete sehr vermehrte Ausgabe. gr. 8. Preis 5 fl. 36 kr.

In der Fr. Wagner'schen Buchhandlung in Freiburg ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Ueber den Einfluß des Christenthums
auf
Recht und Staat
von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart.

Ein Versuch in drei Büchern

von

Dr. Fr. Joseph Buß.

Erster Theil.

Von der Stiftung der Kirche bis zu den ersten Reformstrebungen in der abendländischen Kirche.

gr. 8. brosch. Preis 2 fl. 12 kr. oder 1 thlr. 8 gr.

I.

Abhandlungen.

Einleitung in die christliche Dogmatik.

(Schluß.)

Nach diesen Bestimmungen können wir jetzt um so eher auf das Wesen des Dogma eingehen.

7. Das Dogma.

Die Worterklärung zuerst betreffend stammt Dogma (δογμα) ab von dem Verbum δοκεῖν, was active bedeutet: glauben, meinen, dafürhalten *); intransitive: scheinen, videri **), womit übrigens vielfach und meistens ausgedrückt wird putare, censere, arbitrari; impersonaliter: δοκεῖ μοι, videtur mihi, s. v. als: ich glaube, halte dafür,

*) Matth. III, 9. VI, 7. XXVI, 53. Marc. VI, 49. Luc. VIII, 18. XII, 51. XIII, 2, 4. XXIV, 37. Joh. V, 39. XI, 13. XIII, 29. XVI, 2. Apostelg. XII, 9. 1 Kor. VII, 40. X, 12. 2 Kor. XII, 19. Jac. IV, 5. Hebr. X, 29. Bei Profanscrib. Aeschyl. Pers. V. 193. Plut. Vit. Arat. c. 2. Xenoph. Anab. II, 2, 14. Lucian Dial. Mort. XII, 16. Anacreon Od. 40, 15. Euripides Hippolit. V. 416. Vergl. Wahl, Clavis novi testament. philologica. ed. 2da Vol. I. sub δοκέω. p. 317. Bretschneider, Lexicon manuale graeco latinum in libros novi testamenti. Tom. I. p. 315.

**) Luc. X, 36. XXII, 24. Apostelg. XVII, 18. XXV, 28. Gal. II, 6. VI, 3. 1 Kor. III, 18. VIII, 2. XII, 18. XI, 16. XIV, 37. 2 Kor. X, 9. Phil. III, 4. Hebr. XII, 11. Jac. I, 26. Profanscrib.: Plut. Apophth. Mor II. Vit. Arat. c. 19. Xenophon, Anab. I. 9. 1. Eur. Hecub. V. 295. Xenoph. Hier. I, 17. Plat. Apol. Socrat.

beschließe &c. *). Der Grieche bediente sich sowohl aus seiner Urbanität als aus Mangel einer festen religiösen Ueberzeugung dieses Ausdruckes, auch wenn er das Bestimmteste und Gewisseste aussprechen wollte. Daher bedeutet denn auch das Wort Dogma in der heiligen Schrift so wie bei Profanscribenten: Satz, Glaubenssatz, Glaubenswahrheit, ferner Beschluß, Verordnung, Gesetz **), sowohl in politischer als in kirchlicher Beziehung; bei den Philosophen aber einen Lehrsatz ***).

Wir können daher das Wort Dogma, wie es in der heiligen Schrift vorkommt, von der subjectiven und objectiven Seite ansehen; nach der ersten bezeichnet es eine innere Gewißheit, eine feste innige Ueberzeugung, eine bestimmte Geltung, die für das betreffende Individuum mit keiner Willkühr verbunden ist. Mit dieser innern Bestimmtheit und Gewißheit ist es schon im Uebergang begriffen zum Objectiven, dessen Kraft und Bedeutnng sich in gegenwärtigem Falle dadurch geltend macht, daß das Wort Dogma, indem es ein Decret, ein kirchliches, auf Sittlichkeit Bezug habendes Gebot, einen conciliarischen Beschluß bezeichnet, eine allgemeine Bestimmung für Alle enthält, auf welche es sich bezieht. Dieselbe Ansicht über das Wart Dogma finden wir bei den Kirchenvätern, die jene Stellen der heiligen Schrift erklärten, in welchen es

*) Matth. XVII, 25. XVIII, 12. XXI, 28. XXII, 17, 48. XXVI, 66. Joh. XI, 56. Apostelg. XV, 28. Hebr. XII, 10. Profanscrib. Simplicius, ad Epict. Lucian. Tim. und Dial. Mort. XV, 4. Thucidides I, 84. Xenophon, Anab. I, 10.

**) Luc. II, 1. Apostelg. XVI, 4. XVII, 7. Ephes. II, 15. Kol. II, 14. Herodian, I, 2, 6. Polyb. XX, 4, 6. Xenophon, Anab. III, 3, 5.

***) Cicero, Acad. Quaest. IV, 9. . . . de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata; quoniam enim id haberent Academici decretum, (sentitis enim jam hoc me δογμα dicere).

vorkommt *). Sie verstanden darunter je einen, d. h. diesen oder jenen Lehrsatz, diese oder jene Glaubenswahrheit unter und neben den andern Lehrsätzen und Glaubenswahrheiten der Kirche, oft aber auch die ganze christliche Lehre, das Eine große Dogma, die ganze christliche Wahrheit, wie sie durch göttliche Offenbarung in der Kirche ist, durch deren Annahme und Befolgung man das ewige Heil erwerbe **).

Unter Dogmen verstand also die Kirche Religionslehren überhaupt, besonders die theoretischen Lehrsätze des Christenthums, von welchen die praktischen Vorschriften des Evangeliums noch nicht getrennt waren. Denn ursprünglich war die Wissenschaft des Glaubens und die Wissenschaft des Handelns nur Eine Wissenschaft, wie sie denn auch wesentlich nie getrennt werden können und sollen, sondern eine Trennung nur Behufs der wissenschaftlichen Behandlung zulassen. Nach weiterer Bestimmung sind die

*) Chrysostomus, homil. V. in epist. ad Ephes. Theophylakt, Commentar. in omnes Pauli epist. p. 518. ed. Londini an. 1636. u. s. w.

**) Theodoret, ad Coloss. II, 14. p. 354. ed. Paris 1641. Ignatius, ad Ephes. σπουδαζετε βεβαιωθηναι ἐν τοις δογμασιν του κυριου. Clemens von Alexandrien, Stromat. III, 2. θεου γαρ ἐστι δογμα. ibid. VI, 15. Origenes nennt Contra Celsum, lib. III., die Evangelisten und Apostel διδασκαλους του δογματος. Vergl. Periarchon lib. I. c. 7. n. 1. Nunc ergo videamus quae sint, de quibus disserere in consequentibus convenit secundum dogma nostrum, id est, secundum ecclesiae fidem; Chrysostomus, serm. VIII. Tom. V. ed. Paris. p. 133. homil. XXXIII. in I ad Corinth. p. 462. homil. XLVII. in Act. Apost. p. 873. (Dogma s. v. a. Religion.) Basilius d. Gr. Orat. VI. in hexaëm. Synesius, epist. V. ed Paris. 1640. Cyril von Alexandrien, lib. II. in Joh. c. 3. p. 168. ed. Paris. 1638 (mit dem bestimmten Begriff der innern Gewißheit). Cyrill von Jerusalem, Catech. illum. IV. p. 2. 3. ed. Paris. 1564. Ὁ της θεοσεβειας τροπος ἐκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων εὐσεβων ἀκριβειας, και πραξεων ἀγαθων.

Dogmen Glaubenslehren, die in der christlichen Kirche als allgemein geltend und an sich gewiß angenommen sind; die Geltung und Gewißheit, die an ihnen erkannt wird, ist keine blos subjective, sondern eine schlechthin objective, absolute. Der allgemeine Charakter des Dogma ist daher: das Gewisse, Zuverlässige; die Dogmen sind ewige und göttliche Wahrheiten, denn nur das Wahre ist das Gewisse. Daraus kann erkannt werden, was von jenen Theologen zu halten sei, die*), ferne davon, dem Dogma eine absolute Geltung zuzusprechen, dasselbe blos für eine Meinung erklären, die in einer oder der andern Kirche herrsche. Dogmatik wäre also in diesem Sinne nur eine systematische und gelehrte Darstellung subjectiver Ansichten einzelner Männer und Parteien. Die Haltlosigkeit eines solchen Systems, in welchem überdieß kein wahrer Ernst sein kann, muß aber von selbst in die Augen springen.

Als Lehrbestimmung ist aber das Dogma nicht schon ursprünglich in der Kirche als ein fertiger Begriff vorhanden gewesen, sondern es hat sich, wie wir oben gesehen haben, in der Kirche dazu entwickelt und gestaltet. Wir haben daher die Dogmen als die Ergebnisse der Operationen und Einheitsformationen des Geistes der Kirche, der Eins mit dem göttlichen ist, anzusehen, worin wir zugleich die höchste Sanction des Dogma erkennen. Mit Rücksicht auf diese Entwicklung wurde daher schon in der alten Kirche zwischen Verkündigung und Lehrsatz, *κηρυγμα* und *δογμα*, unterschieden **).

---

*) Wie Bretschneider, Schott und viele andere in der protestantischen Kirche.

**) Basilius d. Gr. unterscheidet in seiner Schrift über den hl. Geist c. 27. t. II. p. 212. Paris. 1618. auf die bemerkte Weise, indem er sagt: *ἀλλο γαρ δογμα, και ἀλλο κηρυγμα· τα μεν γαρ δογματα σιωπαται, τα δε κηρυγματα δημοσιευεται.* (Etwas Anderes ist das Dogma, etwas Anderes die Verkündigung — Predigt. Denn die Dogmen werden verschwiegen, die Verkündigung aber geschieht öffentlich.) Unter der Verkündigung, *κηρυγμα*,

Das Dogma kann somit von einer zweifachen Seite angesehen, einmal so, wie das in ihm wohnende Bewußtsein unmittelbares Bewußtsein vom Inhalte der göttlichen Offenbarung ist; dann aber auch so, wie dieses anfänglich unmittelbare Bewußtsein durch die weitere Selbstbestimmung des kirchlichen Geistes zu einem vermittelten geworden ist.

---

verstand Basilius nichts Anderes, als die einfache Glaubenslehre, die in der christlichen Religion das Allgemeine, Bleibende und Ewige, so wie die Grundlage jeder höheren christlichen Speculation ist, welche Glaubenslehre zu ihrem Inhalt die Verkündigung Christi und der Apostel hat. Nicht so gewiß aber wäre es (wenn es sich nicht schon aus dem Gegensatz ergeben müßte) was er unter *δογμα* gedacht habe, wenn nicht Eulogius von Alexandrien bei Photius, Bibliothec. Cod. CCXXX. p. 833. eine genaue Erklärung gegeben hätte. Nach ihm gab es eine zweifache Lehre, eine exoterische, mehr auf das Praktische gehende, und eine esoterische, die als lebendig fortgehendes Wort eine tiefere wissenschaftliche Behandlung erfuhr, und für solche, denen das Verständniß wissenschaftlich nicht eröffnet werden konnte, mit einer gewissen Dunkelheit umgeben war. Die letztere war in jenen Dogmen enthalten. Es darf jedoch hier nicht eine solche Lehre verstanden werden, die ihrem Inhalte nach höher und nur das Eigenthum einiger Wenigen gewesen wäre. Solcher Egoismus ist der Kirche fremd, und Christus befiehlt, seinen Jüngern, was er ihnen geheim sage, öffentlich von den Dächern zu predigen. Die Worte des Eulogius bei Photius aber sind *ἐν τουτῳ τῳ λογῳ* (nämlich in oration. II, die die Aufschrift: „*λογος δογματικος*" hat) *φησιν, ὡς των ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ παραδιδομενων ὑπο των ὑπηρετον του λογου διδαγματων, τα μεν ἐστι δογματα, τα δε κηρυγματα· και ἡ διαφορα· τα μεν δογματα μετ' ἐπικρυψεως και σοφιας ἀπαγγελλεται, και την ἀσαφειαν πολλακις ἐξεπιτηδες περιβαλλεται, ὡς ἀν μη βεβηλοις εἰεν τα ἁγια ἐκθετα, και οἱ μαργαριται τοις χοιροις προκειμενοι· τα δε κηρυγματα χωρις τινος ἐπικρυψεως ἀπαγγελλεται, και μαλιστα ὁσα εἰς λογον ἐντολων και θειου φοβου συντηρησιν ἀναφερεται· εἰναι δε και των δογματων ἐτι τινα μυστικωτερα, ἁ παντελως (ὡς το ἐπος φαναι) σεσιγηται· ἐκεινοις δε μονοις παραδεδοκαι, οἱ δια λογου ζωντος ἐχουσι πνευματικην σοφιαν πιστοις ταυτα παρατιθεναι.*

Was im Urbewußtsein der Kirche, in der Tradition, die Schrift mit eingerechnet, gegeben war, das verhält sich zum Dogma, d. h. zum vermittelten Dogma, wie die Prämisse zum Schluß. Der Offenbarungsinhalt ist in diesem Gegebensein die Prämisse, das Dogma aber der Schluß, der sich aus der Prämisse bildet, aber nur bildet durch die Thätigkeit der Kirche selbst, in der allein alle Wahrheit, und der allein alle Wahrheit gegenwärtig ist.

Die Dogmen selbst sind von den Theologen schon vielfach unterschieden worden; so wenig wir im Ganzen auf die gemachten Unterscheidungen halten, so nothwendig erscheint es uns doch, auf sie etwas näher einzugehen, um auch dem Geschichtlichen von unserer Seite zu genügen. Aus welchem Handbuche die Unterscheidungen zur Anführung und Beurtheilung genommen werden, ist gleichgültig; die Hauptsache ist nur die, daß sie sehr häufig gemacht wurden und daher vielfach vorkommen *).

1) Unstatthaft ist zuerst die Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Dogmen — dogmata pura et mixta. Unter den ersten begriff man solche Lehrsätze, die rein in der Offbarung enthalten sind; unter den andern solche, die zugleich auch in der menschlichen Vernunft sich gegeben finden, also Wahrheiten enthalten, die wir auch bei Philosophen finden. Allein diese Uebereinstimmung kann auch nur eine zufällige sein, oder eine blos scheinbare, da z. B. das Gottesbewußtsein des Christen von dem des Nichtchristen ein schlechthin verschiedenes ist; oder die Uebereinstimmung kann endlich sein eine solche, die durch Folgerung aus dem Christenthum

---

*) Wir halten uns hier an: *Engelberti Klüpfel* Institutiones theologiae dogmaticae. Viennae 1807. Part I. von §. 93—101, von S. 156—172; die hier gemachten Distinctionen sind auch schon von Andern als von mir besprochen worden, insbesondere mit vieler Umsicht von Prof. v. Drei in seinen Vorlesungen über Dogmatik.

entstanden ist. Nach Christus konnte sich keine Philosophie des Einflusses der christlichen Lehre mehr erwehren. Es ist aber nicht abzusehen, wie jener Zufälligkeit und jenes bloßen Scheines, oder dieser Abstraction aus der christlichen Lehre wegen das reine Dogma von einem gemischten soll unterschieden, und diese Unterscheidung in die Dogmatik aufgenommen werden. Endlich stellen sich so die reinen Dogmen als solche dar, die der menschlichen Vernunft ewig unzugänglich sind *).

2) Eine zweite Unterscheidung ist die zwischen einfachen, verständlichen Dogmen und dunkeln, geheimnißvollen, Mysterien. Unter den erstern versteht man jene Lehrsätze des Christenthums, bei welchen, da sie einmal geoffenbaret sind, nicht nur die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, sondern auch der Zusammenhang zwischen beiden erkannt wird. Geheimnißvolle Dogmen aber, Mysterien, sind jene Lehrsätze, bei welchen wohl die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, nicht aber ihr Zusammenhang durch die Vernunft geschaut werden kann **). Gehen wir

*) So viel Gerechtigkeit auch Thomas v. Aquin der Philosophie widerfahren läßt, so sagt er dennoch: Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionen demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt *scundum genus* ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 1. Cfr. *Contra Gentiles.* lib. I. c. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

**) *Klüpfel:* Loc. cit. §. 95. Ex dogmatis divinitus traditis alia sunt, quae post revelationem ita nobis innotesunt, ut non solum probe perceptas habeamus notiones subjecti, et prae-

bei Beurtheilung dieser Unterscheidung auf die heilige Schrift und auf die ältern kirchlichen Exegeten zurück, so finden wir sie in ihnen wenigstens nicht gegründet. Denn in diesen wird unter Mysterium das verstanden, was dem menschlichen Geiste unbekannt war, und was man nur aus göttlicher Offenbarung wissen konnte *). Im Allgemeinen ist dieß das große Mysterium des Reiches Gottes, wie wir es in den Evangelien und Briefen finden, und unter welches alle andern subsumirt werden müssen: daß ohne Wissen und Ahnen der Völker Jesus als Prophet, König und hoher Priester in der Welt erschienen ist. Die Juden erwarteten ihn nicht in dieser Gestalt, die Heiden erkannten ihre eigenen Seufzer nicht. — Gehen wir vom Allgemeinen zum Besondern über, so finden wir, daß als ein Mysterium in der heiligen Schrift und in den Vätern angesehen wurde

a) Die Menschwerdung, Incarnation Christi**).

---

dicati, sed etiam nexum cognoscamus, quo praedicatum subjecto cohaeret. Contra vero dantur alia, quae etiam facta revelatione ita sunt humanae intelligentiae impervia, ut, quamquam, quid sibi subjectum et praedicatum velint, intelligamus, quo tamen modo praedicatum subjecto conveniat, nulla ratione assequi possimus. Ac istius quidem generis propositiones appellantur mysteria revelata seu theologica.

*) So bei Matth. 13, 11; und Marc. 4, 11. Luc. 8, 10. Zu den Jüngern sagt Christus: Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen, jenen aber ist es nicht verliehen. Das Gleichniß vom Säemann bei allen drei Evangelisten: μυστήρια της βασιλειας των οὐρανων, — μυστήριον της βασιλείας τοῦ ϑεοῦ.

**) 1 Thim. III, 16. Vgl. *Petr. Chrysologi* serm. 50. zu dieser Stelle; ferner *Isidori Pelus.* epist. lib. II. p. 214, 215. ed. Paris. 1638. *Theophylact.* comment. in Pauli epist. p. 769. ed. Londin 1636. Ferner Coloss. I, 26. Hier heißt das Erlösungswerk und die ganze Erscheinung Christi το μυστηριον το ἀποκεκρυμμενον. Vgl. *Theodoret.* p. 350. *Dionys. Areopag.* Hierarch. coelest. sect. IV. c. 4. p. 49. ed. Paris. 1644. *Cyrill. Alexandr.* adv. Nestor. lib. III. p. 94. ed. Paris. 1638.

b) Die geistige Verbindung Christi mit seiner Kirche *).

c) Die Lehre Christi **).

d) Die Sacramente ***).

Jene Unterscheidung der Dogmen also kann weder aus der heiligen Schrift noch aus den Kirchenvätern gerechtfertigt werden †). Von einer Erkenntniß des Subjects und des Prädikats, wobei aber die Erkenntniß des Zusammenhanges zwischen den beiden erstern fehlt, ist in der hl. Schrift und bei den Vätern überall keine Rede. Auch haben die letztern keinen Gebrauch von einer solchen Unterscheidung gemacht. Denn jene von ihnen, die es unternahmen, die Dogmen speculativ zu begründen, haben unter diesen bei ihren Construktionen und Deductionen keinen Unterschied gemacht, was nothwendig hätte geschehen

---

*) Ephes. V, 32. Vgl. die Erklärung dieser Stelle bei *Theodoret.* p. 316. *Theophylact.* p. 560. *Gregor Nyssen. homil.* IV. in Canticum, t. I. p 522 ed. Paris. 1638.

**) Coloss. IV, 3. Vergl. die Erklärung bei Theodoret als das κηρυγμα. I. Cor. II, 7. Vergl. *Theophylact.* p. 179. Ebenso wie Theodoret, *Gregor Nyss.* in vita Thaumaturgi, tom. III. p. 567. *Cyrill. Alexandr.* lib. XVI. de adoratione p. 588. Proclus Constantinopol. in epist. de fide.

***) Und zwar zuerst im Allgemeinen. *Joann. Damascen.* lib. III. orthodox. fidei, c. 14. p. 314. ed. Basil. 1518. Besonders Taufe und Abendmahl. Und zwar mit einander bei *Chrysostom.* in Joann. 19, 34. in der 85. Homilie in Joann. p. 915; vgl. homil. CXVIII. tom. 5. homil. CXXXIV. und Theophylact. in cap. XIX. Joannis p. 828. Getrennt von einander, und zwar die Taufe: *Gregor Naz.* orat. XXXIX p. 632. Das Abendmahl: *Gregor Naz.* orat. XLIV. p. 713. *Athanas.* in Synopsi scripturae. tom. II. p. 124. ed. Paris. 1627. Concil. Laodic. Can. VII.

†) Chrysostomus hält das Mysterion für etwas Unaussprechliches — *ἀπορρητον.* homil. VII. in I. ad Cor. für etwas, was man nicht weiß, was aber unsere höchste Bewunderung in Anspruch nimmt; hom. XIX. in epist. ad Roman. Theodoret sieht es an als etwas, was nur den Schauenden bekannt ist. In cap. XI. ad Roman. Vgl. in cap. XV. epist. I. ad Corinth.

müssen, wenn sie eine solche Ansicht von den heil. Lehrsätzen gehabt hätten. Unbegreifliches gibt es mehr oder weniger überall, nicht nur in der übersinnlichen, sondern auch in der sinnlichen Welt. In der Natur sind noch viele Mysterien, die es aber nicht an sich, sondern nur für das erkennende Subject sind. Auch im Gebiete jener Religion, die man für die natürliche und philosophische im Gegensatze zur geoffenbarten hält, gibt es noch genug Geheimnisse, die bis auf diese Stunde noch nicht enthüllt sind, sonst könnte auch nicht so viel Streit über sie unter den Menschen sein. Dieses Unvermögen aber, das Ewige zu erkennen, ist kein absolutes, sondern ein temporäres. Und dieses kann vermindert und aufgehoben werden. Die Religion ist in ihrer geistigen Auffassung bedingt durch den Grad der Cultur des Individuums und des Geschlechtes. Was dem Ungebildeten dunkel ist, kann dem Gebildeten klar sein. Das Geschlecht, das das Christenthum in sich aufnimmt, wenn es noch tief in Rohheit versunken ist, kann Manches nicht begreifen, was es leicht versteht, wenn es eine höhere Stufe der Bildung erschwungen hat. So finden wir es auch geschichtlich. Daß aber dadurch jene Unterscheidung sich nicht begründen lasse, ist deutlich.

3) Ganz in der Natur der Sache gegründet ist aber die Unterscheidung zwischen bereits entwickelten und noch nicht völlig entwickelten Dogmen — dogmata explicita et implicita. Da die göttliche Offenbarung an den Menschen geschieht, so muß sie auch für den Menschen geschehen, d. h. sie muß den jedesmaligen Bedürfnissen des in seiner Entwicklung begriffenen Geistes zu Hülfe kommen, und somit sich anpassen an die verschiedenen Stufen der geistigen Bildung. Denn Offenbarung ist Erziehung des Menschengeschlechts. Was daher der Menschheit in ihrem religiös noch ungebildeten Zustande geoffenbaret wird, muß klar und bestimmt sein, und um nicht dem Zweifel Platz zu machen, mit einer gewissen logischen Schärfe gegeben werden. Ist

aber das Geschlecht durch diese Offenbarung in seiner religiösgeistigen Bildung fortgeschritten, und ist es für das empfänglich geworden, was zur Weiterbildung und Vollendung beiträgt; so kann das in der Offenbarung hervortreten, was bisher dunkel und unklar und nur gleichsam angedeutet war, und was sie selbst jetzt erst erklärt und vervollständiget. Stellen beiderlei Art finden wir genug in der heiligen Schrift, und somit wäre diese selbst ein sprechendes Zeugniß für die Wahrheit unserer Ansicht. Ein anderes Zeugniß ist die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs. Es war Anfangs mehr ein lebendiges Gefühl, ein fester zuversichtlicher Glaube, als eine klare Auffassung der Lehre Christi. Wie eine hohe und große Idee, wenn sie den Menschen plötzlich dahinreißt, zuerst bewußtlos thätig im Geiste ist, aber dann immer mehr zum bewußten klaren Gedanken sich entfaltet, so war es auch mit der christlichen Lehre der Fall. Der Glaube an sie, die Ueberzeugung von derselben ruhete anfänglich mehr auf dunkelm Drange und auf dem Gefühle. Erst später kam die Reflexion hinzu, und jetzt erst begann die Entwicklung des Lehrbegriffs. Die Klarheit der Dogmen ist mit der wissenschaftlichen Bildung der Menschheit in einen engen Zusammenhang gesetzt. Wenn der Geist einmal die Principien der christlichen Lehre erkennt, das Ganze überblickt, den Mittelpunkt desselben gefunden hat, dann ist es ihm möglich, durch Reflexion und Abstraction das aufzuhellen, was ihm bisher dunkel war. Die Offenbarung schreitet also als Erziehung immer weiter, und das christliche Bewußtsein der Menschheit wird eben deßhalb immer bestimmter und vollständiger. Wird dieses fortschreitende Bewußtsein in der Theologie wissenschaftlich dargestellt, und dabei auf alle Umstände Rücksicht genommen, die zur Entwicklung beitrugen, so wie auf die mannigfaltigen Formen, in denen es sich aussprach, so entsteht die Dogmengeschichte. Der christliche Geist zeugt sich selbst fort und verliert auch bei der größten Menge der Formen seine Einheit nicht. Nichts geht bei dieser Entwicklung

verloren, ein Produkt reihet sich an's andere an, und ist Vorstufe zu demselben.

4) Eine fernere Unterscheidung ist die zwischen solchen Dogmen, die zum Handeln und zur Seligkeit zu wissen nothwendig sind, und solchen, deren man hiezu auch entbehren kann. Non omnia dogmata aeque sunt scitu necessaria *). Die erstern sind für jene Theologen, die diese Unterscheidung geltend zu machen suchten, die eigentlichen Glaubensartikel, articuli fidei. Diese Unterscheidung ist aber theoretisch unrichtig, und praktisch gefährlich. Was für ihre Annahme gewöhnlich vorgebracht wird, ist der Umstand, daß es den meisten Menschen unmöglich fällt, eine vollständige Kenntniß aller Dogmen sich zu erwerben. Es liegt dieser Behauptung allerdings eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Wie wir die Menschen in der Erfahrung finden, so ist theils Mangel an Bildung, theils die Geschäfte des Lebens, theils allzu große Sorge für das Zeitliche, wobei das Interesse für das Ewige mehr oder weniger zurücktritt, die Ursache, warum sie eine allseitige und tiefe Erkenntniß des christlichen Lehrsystems sich nicht erwerben. Ob aber diese Erfahrung an sich schon berechtige, aus der Summe der Dogmen solche auszuscheiden, die man zur Seligkeit nicht zu wissen brauche, ist eine Frage, die nicht bejaht werden kann. Denn einmal findet sich jene Unterscheidung weder in der heiligen Schrift noch in der Tradition begründet, dann aber kann nicht mit Bestimmtheit ausgemittelt werden, welche Dogmen man wissen müsse und welche nicht, und eben so wenig kann mit Sicherheit angegeben werden, wie weit das Individuum in die Lehre des Christenthums eingeführt werden könne, und wie weit nicht. Die christlichen Dogmen bilden ein Ganzes und erklären sich darum selbst gegenseitig. Das Hohe wird oft vom Minderscheinenden aufgehellt. Was man also einzeln hinwegnimmt, gibt dem Ganzen Eintrag. Und da sie alle

*) Klüpfel a. a. O. S. 99.

in diesem Ganzen zum Heile führen, so ist wohl keines zu finden, das mit hinlänglichem Grunde weggelassen werden könnte. Christus fordert im Gegentheil mit den Aposteln auf, unsere Einsicht in seine Religion zu vervollkommnen, und es ist mit dieser Aufforderung wohl keine bestimmte Grenze zu vereinbaren.

Wie aber diese Unterscheidung theoretisch unrichtig ist, so ist sie auch praktisch gefährlich. Während sie den zur Seligkeit nothwendigen Dogmen eine bestimmte Gränze setzt, kann sie Gleichgültigkeit gegen die andern in jenen erregen, die Indolenz oder Interesselosigkeit von einer tiefern Forschung ohnehin schon abhält, welche Gleichgültigkeit, am Ende Geringschätzung erzeugen kann, die zuletzt sich bei Manchen noch weiter erstreckt, als man Anfangs glaubte. Auch wird das sittliche Leben schon dadurch gestört, daß der Geist seine Motive zum Handeln nicht aus einer allseitig begründeten Erkenntniß schöpft, so weit diese auch in Sachen des Glaubens möglich ist. Die Wahrheit hat ihre Schranken nur in Gott; der Mensch aber die Bestimmung, sie bis zu ihrem Urquell zu verfolgen. Grenzen sind nur dem Irrthum zu wünschen.

5) Zu vielen Streitigkeiten führte die Unterscheidung zwischen Fundamentalartikeln und Nichtfundamentalartikeln, Articuli fundamentales et non fundamentales. Diese Unterscheidung wurde von Protestanten gemacht, die damit umgiengen, die bei ihnen entstandenen Secten mit und unter sich, und sofort mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Klüpfel führt loc. cit. §. 101 mehrere Beispiele aus Faustus Socinus, Schlichting, Episcopius, Joh. Locke, Jurieu, Heidegger, Pfaff u. A. an. *Morus:* **Articuli fundamentales sunt illi, sine quibus religio christ. in literis s. obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa religio; non fundamentales sunt ii, qui religionis** *ουσιαν* **non ingrediuntur.** Diese Absicht wurde aber nicht nur nicht erreicht, sondern vielmehr ein neuer Streit darüber unter den Protestanten selbst angefacht. Von einigen

wurde bei Bestimmung derselben das Wesen des Christenthums so allgemein gefaßt, daß es beinahe jedem frei gegeben war, zu glauben, was er wollte; von Andern nur der für einen solchen Satz angesehen, der sich aus der heiligen Schrift, und wieder von Andern blos der, welcher in der Vernunft sich nachweisen lasse. In letzter Beziehung hätte als Fundamentalartikel allein der Satz, der sich für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele ausspricht, behaupten können. Alles Uebrige galt für Accommodation Christi und der Apostel. Endlich hielt man für einen Fundamentalartikel denjenigen Satz, über welchen alle Parteien einig wären, und zwar wurden hieher gerechnet Valentinianer, Marcioniten, Arianer, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Manichäer u.A. *Semmler:* **instit. theol. l. I. c. 2. s. 79. p. 222.** ***Jo. Clericus:*** **dissert. de eligenda inter christianos dissidentes sententia.** Schleiermacher mag diese Allzuversöhnlichen im Auge gehabt haben, wenn er sagt, daß man bei einer skeptischen Revision aller bisherigen Ketzereien Alles mit dem Wesen des Christenthums verträglich darzustellen gesucht habe. Siehe dessen Gesch. d. christl. Kirche S. 23. 24. In der christlichen Theologie kann sich eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dogmen nicht geltend machen, weil diese in der göttlichen Offenbarung ihre Quelle haben, in der letztern aber etwas Unwesentliches nicht gefunden wird.

Etwas Anderes ist es, wenn in der Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung berücksichtigt wird. Um die Lehrsätze unter einander logisch und organisch zu verbinden, müssen gewisse von ihnen voranstellt, und andere ihnen untergeordnet, oder auch aus ihnen abgeleitet werden. Man kann solche Sätze nun Obersätze, oder auch Fundamentalsätze nennen. Man verbindet aber dann einen ganz andern Sinn damit, und was den Rang in Beziehung auf den Glauben betrifft, so wird ihnen vor den andern keiner zugestanden.

6) Eine weitere hieher gehörige Unterscheidung ist die

zwischen Dogmen und bloßen theologischen Lehrsätzen **dogmata et sententiae theologicae sive theologumena.** Als im Mittelalter es die Scholastiker unternahmen, die Theologie auch im Gebiete der Philosophie zu begründen, nannten sie ihre aus den Dogmen abgeleiteten Sätze theologische Conclusionen und Sentenzen. Diese Benennung ist in der Theologie auch stets üblich geblieben für alle jene Begriffe und Lehrsätze, die den Dogmen nebenhergehen, und die nicht gerade nothwendig in der heil. Schrift und in der Tradition sich nachweisen lassen mußten. Es sind subjective Ansichten der Lehrer, durch die sie das Christenthum allseitig darstellen oder vertheidigen wollten, die deßhalb von jeher mehr oder weniger Ansehen in der Kirche erlangten. Es ist daher ein Irrthum, das, was in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Lehrern in der Kirche behauptet worden ist, der Kirche selbst zuzuschreiben, ein Irrthum, in den schon Viele, und besonders die Polemiker gefallen sind. Nur sind solche Sentenzen in der Dogmatik von keinem eigentlichen Nutzen; eben so wenig sind es die sogenannten Theologumena: denn was in die Eine große Wahrheit des Christenthums nicht als integrirendes, nothwendiges Moment aufgenommen werden kann und muß, ist ohne Bedeutung.

7) Die letzte und wohl die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen theoretischen und praktischen Dogmen. Denn aus ihr ist die Trennung der Einen Theologie in zwei verschiedene Disciplinen, Dogmatik und Moral, hervorgegangen*). Der Zweck der Erscheinung Jesu ist Erlösung und Heiligung des Menschen. Das Leben, das er durch seinen Geist erzeugen will, besteht nicht blos in reinen Religionserkenntnissen, es besteht vielmehr in einem heiligen Wandel. Dieser aber ist abhängig gemacht von der mitgetheilten Lehre, die, wie das Licht, nicht nur erleuchtet, sondern auch

*) Die Geschichte der Trennung s. in Reinhard's Systeme der christl. Moral §§. 14—16.

Leben erweckt. Das Christenthum hat demnach zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische. Nach jener erscheint uns Gott und sein Reich mit seinen Anstalten, Führungen, Belehrungen und Einladungen zu einem unvergänglichen Leben, von der reinen Objectivität, abgesehen davon, ob und wie die göttliche Offenbarung von den Menschen aufgenommen werde, ob und wie sich diese den Einflüssen und der Kraft des Christenthums hingeben. In praktischer Beziehung aber handelt es sich darum, wie der Mensch die göttlichen Lehren und Anstalten ergreife, um durch Christus Erlösung und ewiges Leben zu erlangen. Beide Disciplinen, die Dogmatik und die Moral, hängen somit aufs engste mit einander zusammen, machen eigentlich nur ein Ganzes aus. Werden sie getrennt, so geschieht es nur Behufs der Wissenschaft, und auch immerhin nur schwer, da die Lehren von Gott, der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. immer dieselben sind. Das wahre Verhältniß zwischen beiden Wissenschaften ist aber dieses, daß die Moral auf die Dogmatik als ihre höhere allein wahre und gewisse Grundlage baut. Sie ist wesentlich nur eine Anwendung des theoretischen Christenthums auf das Leben.

Ganz anders gestaltete sich das Verhältniß der beiden Disciplinen zu einander in der Periode der Kantischen Philosophie. Da nach dem Stifter derselben die reine Vernunft nicht einmal das Dasein Gottes beweisen kann, so mußte nothwendig, da ohnehin das Christenthum bei allen philosophischen Forschungen ignorirt wurde, alle Hoffnungen verschwinden, ein Lehrgebäude der Religion theoretisch aufzubauen. Nur die praktische Vernunft nöthigte den Menschen, das Dasein eines Gottes anzunehmen. Folglich ging auch von dieser Seite allein das wahre religiöse Wissen aus. Diese Ansicht, oder vielmehr, diese verkehrte Richtung ging auch in die christliche Theologie über. Moral allein galt für die wahre Wissenschaft der Religion oder für Religionslehre. Die Dogmatik war also für die Moral gleichsam aufgehoben, da alle

Beziehung und Berufung auf sie in dieser aufgehört hatte. Die Sittenlehre befand sich nun nicht eigentlich mehr auf christlichem, sondern philosophischem Boden. Und was man auch aus der heiligen Schrift noch anführte, war nicht zur Gründung der neuen Wissenschaft, sondern nur zur äussern Zierde derselben hergeholt. Das Evangelium Jesu Christi sollte verdrängt werden durch das Evangelium der sogenannten praktischen Vernunft. Man legte den Worten Jesu Kantische Begriffe unter, setzte die christliche Religion zum Religionssystem eines *einzelnen* Philosophen herab, und bestimmte ihren Inhalt nach dieser, so daß man sogar dahin kam, in Allem die Wahrheit der Religion Jesu aus ihrer Uebereinstimmung mit der Kantischen Lehre zu deduciren. Und dieß war nicht einmal genug: denn als Kant in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, noch einzelne christliche Ideen, in welchen er tiefen philosophischen Gehalt aufgefunden, auf sein eigenes Gebiet herüberzog und als Wahrheit behandelte, fand er an den prot. Theologen die erbittertsten Gegner*).

Durch die bisherige Beurtheilung der Unterscheidungen, die zwischen den Dogmen gemacht worden sind, muß das Wesen der letztern selbst nur um so klarer erkannt werden, und es bedarf jetzt nur noch, den gegebenen Bestimmungen einige andere zur Vervollständigung des Bisherigen hinzuzufügen.

Das Dogma ist ein aus der kirchlichen Entwicklung hervorgegangener Lehrsatz, der durch seine göttliche Grundlage so wie durch seinen göttlichen Inhalt die Bedeutung, Kraft und Geltung einer objectiven Wahrheit für das Bewußtsein von Allen

*) Herder gibt in seiner Schrift von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen dem Kantischen Buche den Titel: Satansdogmatik, weil nämlich Kant ein radicales Böse und ein böses Princip daselbst annahm. I. Stück S. 1 ff.

für Alle enthält. Der Gedanke ist hier Eins mit seinem Objecte, Glaube und Wissen sind in einander übergegangen, im Bewußtsein concret geworden, das Selbstbewußtsein erkennt sich im Offenbarungsbewußtsein, beide sind in Absicht auf den erkennenden Inhalt, oder in Absicht auf die Erkenntniß des Inhaltes, Eins in der Idee, welche als die gottgewirkte auch die höhere ist und weit über den endlichen Begriffen steht. So ist das Dogma nichts Starres, Unlebendiges; in ihm wohnt vielmehr das höchste geistige Leben, in welchem das Endliche mit dem Unendlichen sich vermittelt. Die geistige Lebendigkeit, verbunden mit dem Charakter des Unendlichen, ruhet aber im Wesen der christlichen Wahrheit, in welcher das göttliche Leben ursprünglich gesetzt ist. Mit der Wahrheit und Unendlichkeit ist zugleich die Ewigkeit gegeben. Daher kommt die unerschöpfliche Fülle der Bedeutung im Dogma, worin dem Geist eine Unendlichkeit des Gedankens, des Lebens und der Beziehungen aufgeschlossen ist.

Aus dem objectiven Charakter der Dogmen geht hervor, daß sie 1, nicht subjective Auffassungen christlich frommer Gemüthszustände*) also nicht Fixirungen gewisser Bestimmtheiten des frommen Gefühls, wie etwa des Gefühles der absoluten Abhängigkeit von Gott, 2, nicht gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf gewisse religiöse Gefühle und Zustände beziehen, als auf Begeisterung, Andacht und Ergebung, und eben so wenig 3, Beschreibungen moralischer Ideen, als der Idee der innern Wiedergeburt und des höhern Lebens des geistig Wiedergebornen sein können. Zuerst sind nicht einmal alle Glaubenssätze Auffassungen

*) Schleiermacher sieht die christlichen Glaubenssätze als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände an. Er gibt sie allerdings nicht als subjective Auffassungen an; aber es ist bekannt wie sie bei ihm und bei seiner Schule doch nur solche sind. Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube. 1 Thl. S. 108, ff.

von frommen Gemüthszuständen, wenn man nicht etwa die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften zum bloßen Complimentum der Lehre vom Menschen machen will, was nur in einer Dogmatik geschehen kann, die schlechthin auf's Subjectve gebaut ist und der göttlichen Grundlage entbehrt. Dann aber sind jene Auffassungen frommer Gemüthszustände, wie sie in der Regel uns vorgeführt werden, nur die Modificationen des verschieden bewegten religiösen Bewußtseins, oder mehr noch des so oder anders modificirten religiösen Gefühls, wobei eben für die Subjektivität ein unendlicher Spielraum eröffnet wird. Denn wenn auch behauptet wird, jene frommen Gemüthserregungen werden in der Form des Gedankens festgehalten; so bleibt es doch meistens nur bei der Behauptung, denn das Gefühl, ins Unendliche modificirbar und modificirt, bleibt das Maaßgebende im Ganzen. Das Gefühl ist das Erste und Ursprüngliche; das Erkennen aber ist, wie das Handeln, das Zweite, das Abgeleitete. Die Dogmatik kann daher hier nur die Beschreibung des religiösen Gefühles sein, so wie die Dogmen nur die Darstellungen desselben Gefühls nach seinen einzelnen Momenten sind. Es kommt nun nur noch darauf an, was für den wirklichen Inhalt des religiösen Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins angesehen wird. Die Einen setzen das charakteristische Kennzeichen aller ächten Religion und alles wahren Glaubens in gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf religiöse Gefühle beziehen, als auf das Gefühl der Begeisterung, der Ergebung und der Andacht*). Diese Gefühle nehmen sie als Maaßstäbe an, an welchen sie die verschiedenen Dogmen des Christenthums prüfen: finden sie dieselben an dem einen oder dem andern nicht, so halten sie sich schon für berechtiget, kein Gewicht auf dasselbe zu legen. Nach Andern ergiebt sich das kirchliche

*) Vgl. De Wette. Lehrbuch der christlichen Dogmatik. I. Thl. S. 18. 2. Aufl.

Dogma aus der Fixirung eines gewissen religiösen Zustandes, einer gewissen Bestimmtheit des frommen Gefühles, und zwar im Allgemeinen des Gefühls der absoluten Abhängigkeit von Gott*). Denn wenn auch das eigenthümliche Wesen des Christenthums, wodurch es sich von jeder andern Glaubensweise unterscheidet, darin gefunden wird, daß Alles in demselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung*), und wenn ferner in der Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind***), von einer Entwicklung des Bewußtsein der Sünde†) und der Gnade††) die Rede ist, und diese Entwicklung wirklich vorgenommen wird; so sind doch diese Eigenthümlichkeiten des christlichen Bewußtsein wieder gar sehr modificirt durch die erste Eigenthümlichkeit, durch die Eigenthümlichkeit des subjectiven frommen Gefühles, welche als der rothe Faden durch Alles hindurchgeht, und sehr oft und sogar in der Regel ganz anders bestimmt, als es durch die wirkliche Offenbarung und den Geist des Christenthums bestimmt ist. Daraus kann man erkennen, daß es nicht gerade das Wort, das christlich lautet, sondern allein der Grundgedanke ist, auf den Alles ankommt. Wenn daher wieder Andere, aber mit fester Anknüpfung an die letzten Bestimmungen der Gefühlstheorie, die christliche Religion bestehen lassen in der im Gefühl sich ankündigenden innern Wiedergeburt und in dem höhern Leben des geistig Wiedergebornen†††); so ist dadurch dem Jammer

---

*) So bei Schleiermacher. Der christl. Glaube. I. Thl. S. 16—42, und 183—376.

**) Das. S. 74—84.

***) S. 379—392.

†) S. 303—522.

††) II. Thl. S. 1—573.

†††) So Twesten in seinen Vorlesungen über die Dogmatik der Evangel.-Lutherischen Kirche. I. Thl. 2 Aufl. S. 19.

der Subjectivität noch nicht abgeholfen, weil durch jene Anknüpfung an das unendlich modificirbare Gefühl selbst Alles unendlich modificirbar, d. h. bestimmungslos wird. Dieß ist um so mehr der Fall, weil bei dem fühlbaren Mangel eines objectiven Princips der religiöse Glaube und das religiöse Erkennen im Allgemeinen und Einzelnen zurückgeführt wird auf eine unmittelbare höhere Erleuchtung durch den Geist Gottes *), wie wir es bei den Quäkern finden, wo dann eine Privaterleuchtung der andern entgegengehalten wird, was die Gesammterleuchtung zur Chimäre macht. Oder man muß es darauf ankommen lassen **) zu sagen: das sei von jeher der Mißgriff der Theologie bis auf diese Zeit herab gewesen, ein Dogma für ausschließend wahr, und das diesem in einer andern Kirche entgegengesetzte für geradezu falsch zu halten, als wäre es nicht möglich, daß beide wahr seien.

Das Interesse der Sache erfordert es, bei solchen und ähnlichen Bestimmungen noch länger stehen zu bleiben und ihre nothwendigen, unabwendbaren Folgen klar ins Auge zu fassen. Die Religion ist nach den modernen Ansichten eine gewisse Modification des Gefühls; die verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens aber werden festgehalten in den Dogmen, die darum eben so verschieden modificirt sind als die Gefühle. Daraus ergibt sich nun aber mit derselben Nothwendigkeit eine Mannigfaltigkeit und eine Verschiedenheit des Glaubens, und es ist, in Absicht auf das Christliche, nur edle Aufrichtigkeit, wenn der, welcher auf diese Gefühlstheorie sich stützt, es unverholen sagt: Was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei, wisse man noch nicht ***).

*) Twesten, a. a. O.

**) Wie Twesten, a. a. O. S. 38, 39. Vgl. S. 114.

***) Schleiermacher sagt: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir es nicht als allgemein eingestanden voraus-

Damit steht das andere Bekenntniß im engen Zusammenhange: Es sei nicht möglich zu behaupten, daß unser christlich religiöses Bewußtsein durchaus wahr sei *).

Aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Glaubens folgt nothwendig eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Kirchen; und so ist die Dogmatik selbst eine nach Zeit und Ort mannigfaltige und verschiedene **). In dieser Bestimmung liegt aber offenbar dieß: das Christenthum sei eine Wahrheit, die auch nicht wahr sei. Der Lehrbegriff muß aber behaupten, die christliche Wahrheit, welche nicht eine sich widersprechende, sondern nur die Eine und in dieser Einheit die volle und ganze sein kann, zu enthalten. Ohne diese Behauptung gibt er sich selbst auf. Er muß sich aber aufgeben, wenn die Gefühle als maaßgebend auftreten dürfen, mit der besondern Bestimmung, die sich gleichfalls aus der Gefühlstheorie ergibt, daß in der einen Kirche etwas wahr sein könne, was in der andern unwahr ist. Eine Dogmatik in diesem Sinne ist wenigstens dem Geiste der katholischen Kirche schlechthin entgegen.

---

setzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht. Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und daß, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht das Christenthm um deßwillen für etwas zu halten." Der christliche Glaube. I. Thl. S. 15, 16. 1. Ausg.

*) Derselbe Schleiermacher sagt in seiner Geschichte der christlichen Kirche: „Wir legen das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte stehen, wo es nicht möglich ist zu behaupten, daß unser Bewußtsein durchaus wahr sei." S. 21.

**) Daher bei Schleiermacher die Bestimmung: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre." Der christliche Glaube. S. 125. 2. Ausg. Twesten ist in dieser Bestimmung Schleiermachern gefolgt.

In ihrem Lehrbegriffe soll und muß sich die absolute christliche Wahrheit aussprechen und nicht die vielfache Modification des sogenannten frommen Gefühles. Eine Wahrheit, die im christlichen Sinne eine absolute ist, könnte nach jenen Bestimmungen nach dem bloßen Gefühle nicht einmal zugelassen, und die strenge Behauptung einer solchen Wahrheit müßte nothwendig für Egoismus ausgegeben werden *).

So viel ist nun wohl als gewiß anzunehmen: die Dogmen müssen einen bestimmten und in dieser Bestimmtheit festen, unwandelbaren Charakter haben. Sie enthalten somit objective Wahrheit, und in dieser ein absolute Geltung für Alle, die in der Kirche sind. So haben sie den Charakter des Normativen, Gesetzlichen, noch mehr, des Constitutiven, sind aber hinwiederum Principien der freien individuellen Thätigkeit, denn die Freiheit geht nicht verloren, sondern wird gewonnen, wenn der subjective Geist in der höhern göttlichen Wahrheit das Bestimmungslose und Willkührliche ablegt **). Ohne jene Objectivität aber kann es nicht zur Kirche kommen, die Einheit will, und die nothwendig an ihrer eigenen Zerstörung arbeitet, wenn sie sich stellt, als wolle sie diese Einheit aus Principien nicht, um die subjectiven Gefühle und ihre Auffassungen gewähren und walten zu lassen. Es ist daher nur edle Aufrichtigkeit, zu gestehen: „Es muß wunderlich scheinen, wenn sie so reden, als gäbe es bei

---

*) Wie von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion. Vgl. V. Rede: über die Religionen. S. 353—447. 3. Ausgabe. Dem Christenthum wird hier zugemuthet, die Alleinherrschaft zu verschmähen. S. 426. Solche Toleranz ist aber selbst nicht zu toleriren.

**) Um so mehr muß man sich wundern, wenn man das göttlich Geoffenbarte, durch welches der Wandelbarkeit, der Willkühr und der Bestimmungslosigkeit des menschlichen Bewußtseins Einhalt gethan werden soll, nun selbst als das Wandelbare, Willkührliche und Bestimmungslose ansieht und dafür ausgibt, wie die vorhin genannten Theologen gethan haben.

Ueberzeugungen solcher Art noch eine Gemeinschaft der Gläubigen, und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eigenthümliche Weise vereinigt" *).

Nachdem das Wesen der Dogmen so erkannt ist, wie wir es erkannt haben, liegt es uns ob, zum Lehrbegriffe selbst, zur Dogmatik überzugehen.

8. Das Werden der Dogmatik oder des christl. Lehrbegriffs.

Die Gestaltung des Lehrbegriffs nimmt ihren ersten Anfang schon mit der Gestaltung des Dogma.

Die Offenbarung ist ursprünglich That und Verkündigung. Die That ist aber in gewissem Sinne selbst schon Verkündigung, und zwar eine factische. Aber als solche bedarf sie in den Gedanken, und sofort in das verständige Wort aufgelöst zu werden, in welchem der geistige Gedanke sich offenbaret. Die Verkündigung aber ist verschieden. Entweder enthält sie als eigentliche Rede schon jenen Grad der Bestimmtheit, der auch zu einem Dogma erfordert wird, oder sie tritt auf als uneigentliche, bildliche Darstellung, und zwar in Folge jener erhöhten Lebensmomente, die mit der Begeisterung gegeben sind, wo sie denn bald die dichterische, bald die rednerische Form trägt **).

a. Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffes.

Das ursprüngliche Leben der Offenbarung will sich, wie alles Lebendige, gleichsam durch ein zweites Leben darstellen, das mehr als bloße Worterklärung enthält; dieß geschieht durch Gleichniß und Bild, in welchen sich, mehr als im todten Begriffe, das verwandte Leben spiegelt. Der Charakter der göttlichen Offenbarung drückt sich in der

---

*) Schleiermacher. Pred. vom Jahr 1806.

**) Vgl. die betreffende Entwicklung in Schleiermacher's christl. Glauben. Bd. I. S. 108 — 117.

Sprache der heiligen Schrift aus; daher in dieser das Tiefe, Bedeutsame, das Vielseitige, Vielumfassende, Unendliche. Die Unendlichkeit der Beziehungen, die auf der Unendlichkeit der göttlichen Verhältnisse beruht, so wie der Reichthum und die Fülle des Ausdruckes, der nur ein Abdruck jener Beziehungen ist, bringt in das Ganze den Charakter des Unermeßlichen, in der Art jedoch, daß die Fülle der Gedanken ihren Grund zugleich in der durchgängigen Einheit des Göttlichen hat, das bei all seiner Einfalt und Einfachheit zwar wohl etwas unendlich Reiches, aber nie etwas Vieldeutiges ist. Aus diesem innern Reichthum der göttlichen Worte und Offenbarungen ist die Fülle der Bedeutung und die Unerschöpflichkeit des Inhalts zu erklären, der überall ein begeisternder ist, denn Poesie und Prosa sind nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade des geistigen Ausdrucks nach von einander verschieden, weil auch die Prosa der Bibel sich meistens zur Hoheit, Kraft und Schönheit der Poesie erhebt.

Aus dieser lebendigen und ewig frischen Quelle schöpft das Bewußtsein, indem es fortwährend den Inhalt in den entsprechenden Gedanken, Satz, umbildet, woraus der Lehrsatz entsteht. Es herrscht hiebei das Streben, das in Bild und Gleichniß etwa noch vorhandene Dunkle, Beziehungsreiche und deßwegen Vielsinnige, welches letztere aus der Fülle des Inhalts entspringt *), zur Bestimmtheit zu bringen, obwohl dabei immer das Bewußtsein bleibt, das Göttliche enthalte eine Unendlichkeit, und es ist eben eine Hauptaufgabe, die Unendlich-

*) Vgl. Augustinus: de utilitate credendi, c. 8. historischer, etymologischer, analogischer und allegorischer Sinn. *Thomas v. A.* Summ. th. P. I. qu. 1. art. 10. sensus literalis et spiritualis, der letztere dreifach: *allegoricus*, *moralis* et *anagogicus* (id est coelestis). Hugo u. S. Victor prolog. lib. I. de sacrament. c. 4. Gregor d. G. lib. XX. Moral c. 1. Wie dadurch an sich keine Vielheit begründet werde, ist bei den Genannten selbst nachzulesen, wenn gleichwohl von Andern oft Mißbrauch getrieben worden ist.

keit des Inhaltes einerseits in Begriffe zu fassen, und andererseits doch wieder Unendlichkeit sein zu lassen; mit Einem Worte: die Unendlichkeit muß unversehrt mit in den Begriff hinübergetragen werden.

b. Dialektischer Charakter der Dogmen.

Ueberhaupt herrscht aber bei der Genesis des Dogma *) ein zweifaches Verfahren, ein analytisches und ein synthetisches, vor. Das erste erweist sich in der Entwickelung aus dem lebendigen, geheimnißvollen Gange der Offenbarung, wobei dann noch besonders Statt findet, daß aus schon entwickelten Wahrheiten wieder neue sich ableiten. Das Verfahren ist aber auch ein synthetisches, indem sich die vereinzelten Momente der christlichen Wahrheit zusammen in Eins verknüpfen, womit zugleich auch mehrere Wahrheiten Eine Wahrheit, und mehrere Ideen eine Idee werden, und so hinauf bis zur Einen großen Idee und Wahrheit des Christenthums.

In der so beschriebenen Genesis der Dogmen treten vorzüglich zwei Bestrebungen hervor, das Streben, den heiligen Inhalt in der Form des Gedankens festzuhalten, und das Streben, denselben zur höchsten Einheit zu erheben. Das erstere Streben realisirt sich ursprünglich schon dadurch, daß das Bildliche, Dichterische und Rednerische der ursprünglichen Verkündigung aufgelöst wird in die bestimmte Rede, was zunächst erreicht wird durch das logische Moment, mit welchem die Verkündigung sich nun durchdringt oder von welchem sie durchdrungen wird. Im Logischen tritt auf diese Weise zuerst das Philosophische hervor, und es ist so zunächst das ordnende Element in der Genesis der Dogmen und in der Verbindung derselben unter einander.

---

*) Sehr gute Bestimmungen sind dießfalls unter Andern theilweise auch von Dr. Brenner in seiner Schrift: über das Dogma gegeben worden. Vgl. S. 21 — 30.

Diese Verbindung wäre aber nicht möglich, wäre nicht in den Glaubenssätzen mit dem Logischen selbst auch das Dialektische gegeben, durch welches dogmatische Sätze ein organisirtes Wissen werden. Im logischen und dialektischen Element aber ist das speculative schon von selbst enthalten, und in allen dreien zusammen ruhet die Möglichkeit eines Systems, als welches wir den Lehrbegriff erkennen. Deßwegen kann auch gesagt werden, daß in dem logischen, dialektischen und spekulativen Momente der Dogmen, welches diese der Form und dem Inhalte nach enthalten, der wissenschaftliche Charakter und Werth der Dogmen bestehe. Wenn daher die genannte Genesis in der Kirche vorging und als ächte Entwicklung nur in ihr vorgehen konnte; so war die kirchliche Thätigkeit zugleich auch die wissenschaftliche in ihren logischen, dialektischen und speculativen Functionen. Diese Thätigkeit hätte aber nicht geübt werden können, hätte der Stoff, der Inhalt sich nicht dazu geeignet, oder wäre dieser nicht selbst logisch, dialektisch und speculativ gewesen. Das aber zeigen gerade die Dogmen an sich auf, daß sie dieses sind, und zwar erweisen sie es dadurch, daß jeder dogmatische Satz eben so sehr für sich eine Bestimmtheit ist, als in dieser Bestimmtheit ein Verhältniß zu einem andern für sich eben so bestimmten Satze enthält, darin aber die natürliche Verknüpfung mit diesem und allen andern. So ist zwar jeder Satz in sich selbst, zugleich aber auch in einem andern begründet, und eben hierin offenbart sich jene Unendlichkeit der Beziehungen, von welcher wir schon oben gesprochen haben. Dieser Reichthum der dogmatischen Sätze ist zugleich die Fruchtbarkeit derselben. Und so beschreibt sich denn von selbst schon auf dem Gebiete der Dogmen ein weiter Kreis des christlichen Bewußtseins, worin eben von selbst schon die Aufforderung zur völligen organischen Verbindung der dogmatischen Sätze liegt, die sich darstellt im Lehrbegriff, welcher letztere aber die Dogmatik selbst ist. Das Bedürfniß und die Forderung, die dogmatischen

Sätze logisch zusammenzustellen, so wie dialektisch und speculativ auf einander zu beziehen und mit einander zu verknüpfen, ist aus der Natur der Dogmen selbst zu erklären, die jenen Trieb in sich haben, mit andern sich zu verbinden; denn dadurch entwickeln sie sich selbst nur um so vollkommener. Insbesondere ist es aber der christliche Geist, der dazu nöthigt, weil sich dieser nur, wie in der Entfaltung der Totalität in die besondern Moment, so auch in der organischen Verbindung derselben zur Einheit genügen kann, wodurch Alles zu seiner Wahrheit und zum Leben kommt. Daher ist denn auch die Geschichte der Entfaltung des christlichen Bewußtseins im Allgemeinen und Besondern der beste Beweis, wie jeder dogmatische Satz, sobald er nur selbst einmal entstanden und gebildet war, ein nie ruhendes Verlangen hatte, bis er mit den übrigen sich verknüpft sah*), weil er sich nun selbst erst in seiner vollen Bedeutung und Beziehung hinstellen konnte. Denn das rechte Gewicht hat jeder nur mit und neben den andern, also in einem Ganzen, wie denn überhaupt die volle Wahrheit nur im Ganzen, also im Systeme ist. Auch kann nicht unbemerkt gelassen werden, daß sich mehrere Sätze nur dann bilden können, wenn andere zum Voraus sich schon gebildet haben; ähnlich verhält es sich mit der weitern Entwicklung und Vervollkommnung. Jene Verknüpfung unter einander geht aber um so leichter vor sich, als sich eigentlich die Sätze selbst verbinden, und wir nur der innern Bildung und Organisirung nachzugehen und sie anzuschauen haben, obwohl das wissenschaftliche Interesse unsererseits es fordert, die Bildung und den Proceß derselben zu wiederholen, wovon die Vollendung das vollkommene Lehrgebäude ist.

c. Die dogmatische Sprache.

Damit ist von selbst die Forderung gestellt, daß jeder

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 121.

Gedanke und jeder Satz seinen entsprechenden, wahren Ausdruck finde, was erreicht wird in der dogmatischen Sprache. Unter dogmatischer Sprache wird die Kunst- oder Schulsprache verstanden, also die Terminologie. An sich ist dieß die dialektische Sprache, und der dialek- Charakter zugleich der wissenschaftliche. Die Rede wird hier in jenes Gebiet hinübergetragen, wo alles Bildliche, Dichterische, Rednerische, und selbst das darstellend Belehrende aufhört und in die strenge Form des Gedankens verwandelt wird, der auf dem philosophischen, besonders dem metaphysischen Boden herrscht *). Das Wesentliche des dialektischen Charakters der Sprache besteht aber darin, daß die Begriffe einerseits mit aller Schärfe und Genauigkeit so fixirt werden, daß sie, in ihre wahren Grenzen eingeengt, bündig und bestimmt das Eigenthümliche sichern, wodurch neben Anderm auch die nöthige Klarheit gewonnen wird; anderseits aber jene Seite nicht nur beibehalten sondern auch darstellen, nach welcher ein Begriff mit dem andern wesentlich und nothwendig zusammenhängt. Folglich wird durch die dialektische Sprache eben so das Besondere als das Allgemeine festgehalten und gewürdiget. Diese Erfordernisse finden wir aber in jener Sprache, die wir auch sonst die wissenschaftliche nennen, und die daher nicht erst gebildet werden darf. Sie ist eben so richtig als sie in sich zusammenhängend gebildet ist. Nur können jene Wörter keine Aufnahme in die dogmatische Terminologie finden, welche einen Sinn geben, der gegen die Ideen des Christenthums ist, so z. B. all jene, die offenbar materialistische, fatalistische, pantheistische und verwandte Begriffe enthalten. In dieser Beziehung muß gesagt werden, daß sich das Offenbarungsbewußtsein seine eigene Ausdrucksweisen gebildet habe, die auch auf die theistische Philosophie übergegangen sind.

*) Scheiermacher, a. a. O., S. 168, ff.

d. Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie.

Da aber die wissenschaftliche Sprache meistens im innersten Zusammenhang steht mit einem jeweiligen philosophischen Systeme, besonders mit einem prädominirenden; so entsteht von selbst die Frage, ob das christliche Moment nicht mittelbar durch die Zeitphilosophie getrübt werde. Damit sind wir zugleich zu dem vielbesprochenen Thema gekommen, ob die Dogmatik mit Rücksicht auf die Erforderniße des jeweiligen Zustandes der Wissenschaft dargestellt werden müsse, welcher Zustand eben herbeigeführt wird durch ein besonderes philosophisches System, das zeitliche Herrschaft gewonnen hat. Wir können dieß eben sowohl bejahen als verneinen*). Wird unter der Rücksichtsnahme auf die Zeit bloß das verstanden, daß man theils das Gute, was sie für die Form gethan hat, zur wissenschaftlichen Organisation der Dogmen herbeizieht und benutzt, theils aufmerksam ist auf den Geist, der ein System bewegt, daß man hinweist, wie das Christenthum ihn gutheiße oder nicht, daß man überhaupt das rechte Verhältniß zwischen beiden angibt, und endlich die Philosophie, wie mehrere Kirchenväter, herbeizieht zur Demonstration; so ist eine solche Rücksicht nicht nur anzuerkennen, sondern selbst zu loben. Denn das Christenthum erstreckt, der letzten Beziehung seiner Tendenz nach, seinen Einfluß auf alle geistigen Bewegungen des Menschen, besonders auf die wissenschaft-

*) Thomas v. Aq. Ad secundum dicendum, quod haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. *Sum* th. P I qu. 1. art. 5.

lichen; nach der ersten Beziehung aber kann der dialektische Charakter der dogmatischen Sprache von selbst auffordern, auf die Philosophie hinüberzusehen. Etwas ganz anderes ist es aber, den Inhalt der Dogmatik nach irgend einem philosophischen Systeme zu bestimmen, oder der Wissenschaft irgend einer Zeit sich dergestalt zu unterwerfen, daß man auf das christliche Wissen selbst nichts zu halten scheint, es sei denn, man habe zuvor die Identität desselben mit einer prädominirenden Zeitphilosophie klar und deutlich nachgewiesen, wie dieß besonders in der Kantischen Periode geschehen ist. Gelingt diese Nachweisung (und warum sollte sie nicht gelingen müssen, wenn man das Wesentliche und Eigenthümliche des Christenthums der Philosophie zu lieb vorher aufhebt), und wird das Dogma wirklich auf einen philosophischen Terminus zurückgebracht; so ist dieß der gelieferte Beweis für die Wahrheit des dogmatischen Satzes selbst, und darin besteht die ganze Kunst, das Christenthum mit der Philosophie auszusöhnen. Uebrigens begnügen sich solche theologisch-philosophische Friedenskünstler auch schon damit, daß sie sagen, die gegenwärtige Philosophie habe wenigstens nichts gegen diesen oder jenen dogmatischen Satz einzuwenden. Ein solches Streben, das Christenthum mit der Zeit und ihrer Wissenschaft auszugleichen, ist der Dogmatik höchst unwürdig, und hat von jeher nur die gute Sache verschlimmert. Daher in der Kirche schon die frühe Aufforderung, sich an nichts zu halten, als allein an die göttliche Wahrheit, die in der christlichen Gemeinschaft ist, dem Leibe Christi; ferner der gottgewirkten Religion, dem christlichen Glauben keine menschliche Auctorität, keine Zuneigung, kein Genie, keine Beredtsamkeit und keine Philosophie vorzuziehen *). Die

*) *Vincent. Lerin.* Commonitor. c. 25. Quae cum ita sint: ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cujuspiam aucto-

Dogmatik hat ihren Werth und ihre Würde in sich selber. Sie ist in so fern unabhängig von aller Philosophie und

---

ritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam; sed haec cuncta despiciens, et in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno praeter omnes, vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem, sed ad tentationem potius intelligit pertinere, tum praecipue beati apostoli Pauli eruditus eloquiis: hoc est enim, quod in prima ad Corinthios epistola scribit: Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis; ac si diceret: ob hoc haereseon non statim divinitus eradicantur auctores, ut probati manifesti fiant: id est, ut unusquisque, quam tenax et fidelis, et fixus catholicae fidei sit amator, appareat. Et revera, cum quaeque novitas ebullit, statim cernitur frumentorum gravitas, et levitas palearum: tunc sine magno molimine excutitur ab area, quod nullo pondere intra aream tenebatur. Namque alii illico prorsus avolant; alii vero tantummodo excussi, et perire metuunt, et redire erubescunt saucii, semineces ac semivivi; quippe qui tantam veneni hauserint quantitatem, quae nec occidat, nec digeratur, nec mori cogat, nec vivere sinat. Heu miseranda conditio! Quantis illi curarum aestibus, quantis turbinibus exagitantur? Nunc etenim, qua ventus impulerit, incitato errore rapiuntur; nunc in semetipsos reversi tamquam contrarii fluctus reliduntur; nunc temeraria praesumptione et ea, quae incerta videntur, approbant; nunc irrationabili metu etiam, quae certa sunt, expavescunt; incerti, qua eant, qua redeant, quid appetant, quid fugiant, quid teneant, quid dimittant. Quae quidem dubii, et male penduli cordis afflictio divinae erga se miserationis est medicina; si sapiant. Idcirco etenim extra tutissimum catholicae fidei portum diversis cogitationum quatiuntur, verberantur ac paene enecantur procellis, ut excussa in altum elatae mentis vela deponant, quae male novitatum ventis expanderant; seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amaros illos turbulentosque errorum fluctus primitus revomant, ut possint deinceps vivae et salientis aquae fluenta potare. Dediscant bene, quod didicerunt non bene: et ex toto

bestimmt sich nach den Gesetzen ihres eigenen Geistes *).

Schon oben haben wir uns über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie ausgesprochen, und es kann nicht schwer sein, das Rechte für die Anwendung, die in der Dogmatik von dem Gesagten zu machen ist, zu treffen.

An sich sondern sich die zwei Gebiete wohl von einander ab, das der Dogmatik und das der Philosophie. Die Dogmatik hat nicht nur ihren Ausgang, sondern auch ihr Bestehen und ihr festes Princip an einer positiven Religion, und zwar an jener, die von der Verkündigung Christi ausgegangen ist. Durch die Selbstverkündigung Christi, die

---

ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant: quod non potest, credant.

*) Es muß von selbst einleuchten, in wie weit wir mit Zimmer übereinstimmen und in wie weit nicht, wenn er sagt: Ex hac porro inversione (philosophiae, quae profecto non reformata solum, verum plene commutata fuisse dici debet) maxima quoque commutatio Theologiae christinae (non doctrinae christianae revalationis; haec enim semper eadem esse debet) nata fuit. Nam Theologia christiana, quid, quaeso! aliud est, quam philosophia, aut philosophica investigatio tum christianae revelationis generatim, id est, quoad materiam et formam, tum specialim argumenti, id est, singularum doctrinarum, quae plenum et perfectum argumentum christianae revelationis constituunt? Itaque a principiis aut potius uno principio philosophiae, nisi bonam causam velimus male agere, ordiamur necesse est. Ergo oportebat vol longiori tempore exspectare, ut, quid ex illo nisu, et contentione humanae rationis, quae postremis potissimum annis cernebatur, consecuturum foret, antea quam certissime intelligeretur; vel illud periculum subire, ut, quod primo anno elaboratum fuerat, altero revocandum foret; ex quibus primum arbitrabar secundo praeferendum esse. Theologiae christianae Parte I. praefat. p. III. IV. Vgl. übrigens dessen philosophische Untersuchung übee den allg. Verfall des menschlichen Geschlechts. S. 8, f. Es mag wenig bedeuten, von Zimmer zu sagen, er habe alle philosophischen Systeme, die während seiner Lebzeit entstanden

höchste Offenbarung des göttlichen Reiches, ist ein neues religiöses Bewußtsein entstanden, das christliche Bewußtsein, und nur aus diesem kann die Dogmatik schöpfen, oder nur dieses kann in ihr dargestellt werden *). Vermischt sich dieses Bewußtsein mit andern Bestandtheilen, so wird es in demselben Grade, in welchem dieß geschieht, unrein, und hört auf ein wahrhaft christliches zu sein. An der Darstellung eines solchen nicht mehr reinen, christlichen Bewußtseins könnte und müßte sich die Dogmatik nur selbst als eine christliche aufheben, wovon wir übrigens in der neuern Zeit nicht wenige Beispiele anführen könnten, von all jenen Männern nämlich, die sich der Herrschaft irgend eines philosophischen Systemes so sehr unterwarfen, daß im Ganzen nicht die Energie des christlichen Geistes, sondern die Energie bestimmter philosophischer Principien den Ausschlag gegeben und der Darstellung dieses ausserchristliche Gepräge verliehen hat **). Die Philosophie aber muß es schon zu ihrem Wesen rechnen, nicht auf von Aussen Gegebenes zu bauen, und es gehört zu ihren Principien, schlechthin anzufangen***). Sie

---

und wieder verschwunden sind, wenigstens einmal wahr gefunden. Daß er aber von den vier Theilen seiner Dogmatik jeden nach einem andern philosophischen Systeme gemodelt habe, diese Nachrede kann doch selbst nichts anders sein wollen als ein schlechter Witz.

*) Thomas v. Aq. Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur. *Summ th.* P. I. qu. 1. art. 6.

**) Dahin gehören alle in der neuern Zeit aus der Kantischen, Friesisch-Jacobischen, Fichteschen, Schelling'schen und Hegelschen Philosophie auftauchenden und wieder untersinkenden dogmatischen Systeme, die christlich nur dem Namen und der Aufschrift nach sind, darum aber auch das gerade Gegentheil von dem enthalten, was der Titel besagt und besagen will. Darin besteht aber auch die Unredlichkeit und die Lüge dieser Systeme.

***) Obwohl von der Philosophie in so fern auch wieder nicht gesagt werden kann, sie fange schlechthin an, als sie gewisse, nothwendige

sieht sich an als That des Menschengeistes und kann es somit nicht zu ihrem Geschäfte machen, die Offenbarung, welche die That des göttlichen Geistes ist, zum Ausgangspunkte zu nehmen. Wenn daher die Philosophie mit der Religion sich befassen will, so geschieht es in der Regel nur in der Weise, wie es von Kant geschehen ist, und es kommt dann zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Will aber die Philosophie es darauf ankommen lassen, selbst die Offenbarung zu ihrem Gegenstande zu machen, so wird dieß wiederum nur in der Weise geschehen, wie es von Fichte geschehen ist; es kommt nämlich zu einer „Kritik aller Offenbarung," unter welche dann auch die christliche subsumirt wird; oder es kommt zu einem Hegelschen Christenthum, welches, wie es vor uns dasteht, der realisirte Widerspruch im Beisatz ist, contradictio in adjecto. Hier aber gilt dann Offenbarung, was eben der Philosoph nach dem Geiste seines Systems aus ihr machen will; von ihrem Geiste ist er selbst nicht prägnirt und darf es nicht sein, denn die Philosophie muß schlechthin anfangen. Wie aber einerseits die Philosophie, um von sich selbst ausgehen zu können, nicht auf das Offenbarungsbewußtsein baut, so muß andrerseits auch die Dogmatik um in ihrem Wesen nicht getrübt zu werden, nur von dem Offenbarungsbewußtsein, d. h. dem christlichen, ausgehen, das ihre einzige Quelle ist. Das Princip der Dogmatik ist daher zugleich das Princip des christlichen Bewußtseins, der christliche Geist. Und zwar muß die Dogmatik ganz und gar, wie von irgend einer Philosophie, die ohnehin ihre Alleinherrschaft bekanntlich nur auf kurze Zeit ausübt, so auch von der Person des Verfassers sich ablösen, so daß die

---

Thatsachen des Bewußtseins, so wie die Objectivität der Aussenwelt voraussetzen und respectiren muß, wenn sie nicht unphilosophisch werden will.

keine Objectivität erreicht wird, und der Lehrbegriff als ein vollkommen entwickelter und gegliederter Organismus sein Lebensprincip in sich selber trägt. Nur auf diese Weise Leben in sich selber habend, wird das System sich auch als lebendiges erweisen können, und zugleich im Stande sein, geistiges Leben zu erzeugen.

Daraus aber folgt noch nicht, daß die Theologie zu der Philosophie nicht ein Verhältniß, und zwar ein nahes haben könne. Dieses Verhältniß erhält sie durch ihr Verhältniß zur Vernunft, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, nach der letztern, weil die göttliche Wahrheit zur lebendigen Gesinnung erhoben sein will. Das aber, worin Vernunft und Glaube sich vereinen, ist, wie wir schon oben gesehen haben, die göttliche Idee. Von solcher Vereinigung sind schon große Beispiele an uns vorübergegangen, die oft mißkannt, oft aber auch erkannt worden sind*). Ist die

*) So sehr es auch zu loben ist, daß Schleiermacher fast überall das Gebiet der Frömmigkeit vom Gebiete der Philosophie trennt, so wenig können wir ihm doch beistimmen, wenn er es hiebei zur Uebertreibung kommen läßt, als ob Vernunft und Glaube, Philosophie und Offenbarung schlechthin nie gleiches Interesse haben könnten und dürften. Deßwegen sieht er auch die Religionswissenschaft des Mittelalters für eine Conglomeratphilosophie an, welche als Vermischung von Philosophie und Theologie zugleich auch eine Verwechslung des Speculativen mit dem Dogmatischen gewesen sei, und daher in einem unvollkommenen Zustande sich befunden habe. Der christl. Glaube S. 116. Wir werden in der Geschichte der Dogmatik sehen, daß eigentlich das Schleiermacher'sche System nur selbst eine solche Conglomeratphilosophie ist. Besser hat über das Mittelalter Hegel geurtheilt: „So hat sich im Mittelalter die scholastische Theologie erzeugt, eine Wissenschaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet, und sich bemüht hat, die tiefsten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfassen." Vorrede zu Hinrich's Schrift: die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft. S. XXIV. XXV. In den sämmtlichen Werken Bd. XVII. S. 301.

christliche Religion, was sie auch behauptet, die Religion an sich, und eben so die christliche Wahrheit die Wahrheit an sich, d. h. die absolute Wahrheit; so kann ihr die Wahrheit der gleichfalls aus Gott gekommenen Vernunft nicht entgegen*), sondern sie muß Eins mit ihr sein, weßwegen denn der Krieg mancher Theologen gegen die Vernunft ein eben so unrühmlicher und eckelhafter als erfolgloser Krieg ist; es wäre vielmehr höchst sonderbar, wenn das bessere Streben nicht vielfach dahin gehen sollte, eine Versöhnung mit der Philosophie zu bewirken. Diese würde übrigens leichter bewirkt werden, hätten wir Statt so vieler Philosophien einmal die Philosophie als die Sprache der Einen Vernunft vor uns. Da aber diese unstreitig sich täglich mehr aus den verschiedenen Systemen, die bisher nur Versuche, sie zu finden, geblieben sind, herstellt; so darf auch von Seite der Theologie das versöhnende Streben nie ruhen**).

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 596—599.

**) Hermes glaubt in dieser Beziehung das Rechte getroffen zu haben, wenn er sagt, es lasse sich wenigstens kein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Christenthume nachweisen. Dogmatik I. Thl. S. 109. und a. a. O. Dadurch ist aber für die Sache selbst blutwenig gethan, und wir müsien dießfalls an eben so wichtige als richtige Worte Hegels erinnern: „Wenn aber der Widerstreit des Glaubens und der Vernunft verschwunden und in eine Aussöhnung übergegangen ist, so würde es wesentlich von der Natur dieser Aussöhnung selbst abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünschen wäre. Denn es gibt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes, einen Frieden des Leichtsinns, der Kahlheit; in einem solchen Frieden kann das Widerwärtige beseitigt scheinen indem es auf die Seite gestellt ist.“ Vorrede zu Hinrichs Schrift: über die Religion. S. 1. Sämmtliche Werke Bd. XVII. S. 279. Es kommt bei Hermes loc. cit., sogar zu dem Satze: „Der Theolog soll die christlichen Lehren, welche nur durch Offenbarung erkennbar sind, durch Philosophie nicht aussöhnen wollen mit der natürlichen menschlichen Erkenntniß, daß er etwa die Möglichkeit oder Vorstellbarkeit ihres Inhalts zu

So sehr und so glücklich*) aber auch Philosophie und Theologie dem Inhalte nach in der göttlichen Idee sich berühren mögen, hier, wo es sich nur um die Entwicklung und wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lehrbegriffes han-

---

zeigen, oder auf welche Weise auch immer bei der Vernunft und Sinnlichkeit (?) zu empfehlen versuche, aber er soll überall philosophisch zeigen, und nicht nur ohne zu zeigen es blos behaupten, daß eine solche Aussöhnung oder Empfehlung durch die Natur der Sache unmöglich (!), und daher ganz unvernünftig (!) sei." Hermes hat nicht eingesehen, daß es eigentlich selbst ein Widerspruch ist, einerseits zu sagen: man könne zeigen, die Offenbarung enthalte keinen Widerspruch gegen die Vernunft, und andererseits zu behaupten, es sei unmöglich, ja unvernünftig, die Aussöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft zu Stande zu bringen. Denn ist der Widerspruch nur ganz und wirklich gehoben, so ist ja die Aussöhnung schon da. Und so hätte er eigentlich sagen müssen: es ist unvernünftig zeigen zu wollen, der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung könne gehoben werden. Hermes verwickelt sich daher nur selbst in einen recht unvernünftigen Widerspruch. In der Hermesischen Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie XI. Heft, in einer Abhandlung über die Gestaltung des Begriffes Offenbarung heißt es S. 21: Glaube und Vernunft sind unversöhnliche Gegensätze. S. 49. Eben darin finde ich das Hauptkriterium einer äusserlichen Offenbarung, einer Offenbarung in ihrer wahren Bedeutung, daß ihr Inhalt mit dem meines Selbstbewußtseins sich im Widerspruche befindet.

*) Sofern es sich von Gott und der Creatur im Allgemeinen handelt, gibt Thomas v. Aq. das obschwebende Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie so an: Exinde etiam est, quod non eodum ordine utraque doctrina procedit; nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat; et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postremo creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui se ipsum cognoscens, alia intuetur. *Contr. Gentil.* l. II. c. 4.

delt, kann nur von der **philosophischen Form** die Rede sein. Damit sind wir zum letzten Theile unserer Abhandlung über die Dogmatik gekommen, der zum Gegenstand das **System**, die **wesentliche wissenschaftliche Gestaltung des Lehrbegriffes, Lehrgebäudes** hat.

e. Formeller Gebrauch der Philosophie.

Philosophisch wird sehr oft das genannt, was weit entfernt ist, eigentliche Philosophie zu seinem Inhalte zu haben. Dann kann es aber nur die **Form**, die **Behandlung** betreffen, was bezeichnet werden soll. Das Wort „philosophisch" hat somit auch eine **uneigentliche** Bedeutung, und begreift in sich nur die **Gesetzmäßigkeit des Geistes in seinen denkenden und wissenschaftlich organisirenden Functionen**. Zwar ist der Geist, wenn und während dem er auf seinen Gegenstand gerichtet ist, dieser Gesetzmäßigkeit sich nicht immer bewußt; aber sie wirkt deßohngeachtet doch, nur verborgen, in ihm, und verleiht den Verstandesthätigkeiten ihre formelle Bestimmtheit. Dieses Wirken ist Thatsache, und diese Thatsache stellt das Vorhandensein eines **innern lebendigen Gesetzes**, eine sich in Allem geltendmachende Norm ausser Zweifel. Aus diesem innern Gesetze folgt das Wissenschaftliche der Behandlung eines Gegenstandes, und ist, wie das Gesetz selbst, eine allgemeine, d. h. eine **dem Geiste überhaupt eigenthümliche**. Das **Wissenschaftliche** ist daher in diesem Sinne das **Philosophische**, und deßwegen kann eine theologische oder jede andere Schrift, ohne daß in ihr auch nur das Wort Philosophie vorkommt, geschweige sie selbst, entweder philosophisch oder unphilosophisch genannt werden, je nachdem der Charakter der Schrift jene Gesetzmäßigkeit des Geistes an sich aufweist oder nicht, wissenschaftlich ist oder nicht. Die Benennung „philosophisch" ist nur deßwegen in Uebung gekommen, weil die Philosophie in ihren vorbereitenden Disciplinen, namentlich in der Logik, wo diese nicht selbst zur Metaphysik gemacht wird, jene Wis-

senschaftlichkeit, d. h. jene Gesetzmäßigkeit in den Gedankenoperationen zu erzielen und zu erziehen sucht. So oft also in der Dogmatik von dem philosophischen Moment als einem zu ihr gehörigen die Rede ist, ist jenes Formelle gemeint *).

*) Hermes spricht (Dogmatik I. Thl. S. 107) gleichfalls von der Nothwendigkeit einer philosophischen Behandlung der Dogmatik, aber in einem andern Sinne als wir, obwohl man glauben sollte, über die philosophische Behandlung als solche, wie wir sie oben angedeutet haben, könne keine Verschiedenheit der Ansicht Statt finden. Ueberhaupt soll die Behandlung der Dogmatik nach ihm eine dreifache sein, eine wissenschaftliche, systematische und philosophische. Hätte Hermes auf das geachtet, worauf es bei Behandlung der Dogmatik allein ankommen kann, so hätte er in jener Bestimmung nur eine Tautologie erkennen müssen, denn das philosophische Moment ist ja eben das wissenschaftliche und dieses zugleich das systematische. Da er aber dreimal unterscheidet, muß er unter dem philosophischen etwas Anderes verstanden haben, aber auch zugleich etwas, was nicht hieher gehört. Und so finden wir es auch. Denn einerseits macht er nur darauf aufmerksam, daß von der Philosophie kein positiver, sondern nur ein negativer Gebrauch gemacht werden dürfe, was ja blos eine Cautele, aber keine wirkliche Bestimmung ist, wenn nicht dasselbe gesagt sein soll, als mit wissenschaftlich, systematisch gemeint ist; andererseits aber will er die philosophische Behandlung im Geiste der neuen Philosophie unternommen wissen, nicht irgend einer modernen philosophischen Schule, sondern im Gegensatz zu dem Geiste der alten. Dieser Gegensatz aber besteht darin, daß die neue auf Realität der Erkenntniß ausgeht, statt die alte sich mit dem Nominalen begnügte, und dieses fälschlich für das Reale nahm. Hierauf ist Zweierlei zu sagen: Zuerst läßt Hermes den positiven Gebrauch der Philosophie, den er zur Vorderthür hinausgejagt zur Hinterthür wieder herein, wenn nämlich von dieser sogenannten neuen Philosphie ein wirklicher Gebrauch gemacht werden soll; dann aber ist nicht recht klar, worauf er mit der Unterscheidung zwischen Realismus und Nominalismus hinaus will. Denn hat er den bekannten mittelalterlichen Streit im Sinne, so weiß doch jeder nur etwas in der Geschichte Bewanderte, daß der Realismus lange vor dem Nominalismus war; und eben so bekannt ist, wie aus dem Rea-

Was so im Allgemeinen gilt und gelten muß, gilt auch im Besondern. Was aber die Gesetzmäßigkeit, von welcher die Rede ist, ferner betrifft, so muß dem Geiste, der sie übt, bewußt sein, daß in der wirklichen Anwendung nicht nur sie, die Gesetzmäßigkeit, in Berücksichtigung komme, sondern auch die Beschaffenheit des Objects, an welchem sie geübt wird. Denn die wirkliche Beschaffenheit des Objects soll eben erkannt werden, und zwar in ihrem ganzen Wesen. Demnach richtet sich der Geist, ohne sein inneres Gesetz im mindesten zu trüben, nach dem Objecte, welches er erkennen will.

Schon daraus muß es einleuchten, daß durch die philosophische Behandlung gefordert wird, den Geist des Inhaltes einer Sache gewähren zu lassen, nach der ganzen Eigenthümlichkeit so wie dem größten Umfange nach, und daß es somit unphilosophisch wäre, den Geist irgend einer bestimmten Philosophie in die Dogmatik überzutragen. Wer daher eine christliche Glaubenslehre schreiben wollte nach Principien, die wesentlich Kantisch, oder Fichtisch, oder Hegelisch sind, der würde höchst unphilosophisch handeln, denn er würde, Statt den christlichen Geist gewähren zu lassen, ihn durch den fremden Beisatz nicht nur trüben, sondern selbst zerstören. Der christliche Geist muß sich selbst verkünden, expliciren, darstellen, und nur je reiner, ungehemmter dieß geschieht, desto wahrer ist die Darstellung. Das philosophische Moment würde daher gegen die Wahrheit sein, wenn es jene Uebertünchung mit Fremdem bewirken wollte. Es hat daher sein

---

lismus des Mittelalters einerseits das heutige Identitätssystem, andererseits der Idealismus, aus dem Nominalismus aber der Empirismus sich entwickelte, dem besonders Hermes selbst in seinem philosophischen Werk sehr zugethan ist. Ohne Zweifel hat aber Hermes unter der neuern Philosophie, in deren Geiste die philosophische Behandlung der Dogmatik Statt finden soll, nur seine eigene verstanden, und er hält nur Wort, wenn er selbst bekennt, daß er die christliche Dogmatik auf seine „philosophische Einleitung" baue, siehe Vorrede zur letztern, S. X.

d. Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie.

Da aber die wissenschaftliche Sprache meistens im innersten Zusammenhang steht mit einem jeweiligen philosophischen Systeme, besonders mit einem prädominirenden; so entsteht von selbst die Frage, ob das christliche Moment nicht mittelbar durch die Zeitphilosophie getrübt werde. Damit sind wir zugleich zu dem vielbesprochenen Thema gekommen, ob die Dogmatik mit Rücksicht auf die Erfordernisse des jeweiligen Zustandes der Wissenschaft dargestellt werden müsse, welcher Zustand eben herbeigeführt wird durch ein besonderes philosophisches System, das zeitliche Herrschaft gewonnen hat. Wir können dieß eben sowohl bejahen als verneinen *). Wird unter der Rücksichtsnahme auf die Zeit bloß das verstanden, daß man theils das Gute, was sie für die Form gethan hat, zur wissenschaftlichen Organisation der Dogmen herbeizieht und benutzt, theils aufmerksam ist auf den Geist, der ein System bewegt, daß man hinweist, wie das Christenthum ihn gutheiße oder nicht, daß man überhaupt das rechte Verhältniß zwischen beiden angibt, und endlich die Philosophie, wie mehrere Kirchenväter, herbeizieht zur Demonstration; so ist eine solche Rücksicht nicht nur anzuerkennen, sondern selbst zu loben. Denn das Christenthum erstreckt, der letzten Beziehung seiner Tendenz nach, seinen Einfluß auf alle geistigen Bewegungen des Menschen, besonders auf die wissenschaft-

*) Thomas v. Aq. Ad secundum dicendum, quod haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. *Sum* th. P I qu. 1. art. 5.

lichen; nach der ersten Beziehung aber kann der dialektische Charakter der dogmatischen Sprache von selbst auffordern, auf die Philosophie hinüberzusehen. Etwas ganz anderes ist es aber, den Inhalt der Dogmatik nach irgend einem philosophischen Systeme zu bestimmen, oder der Wissenschaft irgend einer Zeit sich dergestalt zu unterwerfen, daß man auf das christliche Wissen selbst nichts zu halten scheint, es sei denn, man habe zuvor die Identität desselben mit einer prädominirenden Zeitphilosophie klar und deutlich nachgewiesen, wie dieß besonders in der Kantischen Periode geschehen ist. Gelingt diese Nachweisung (und warum sollte sie nicht gelingen müssen, wenn man das Wesentliche und Eigenthümliche des Christenthums der Philosophie zu lieb vorher aufhebt), und wird das Dogma wirklich auf einen philosophischen Terminus zurückgebracht; so ist dieß der gelieferte Beweis für die Wahrheit des dogmatischen Satzes selbst, und darin besteht die ganze Kunst, das Christenthum mit der Philosophie auszusöhnen. Uebrigens begnügen sich solche theologisch-philosophische Friedenskünstler auch schon damit, daß sie sagen, die gegenwärtige Philosophie habe wenigstens nichts gegen diesen oder jenen dogmatischen Satz einzuwenden. Ein solches Streben, das Christenthum mit der Zeit und ihrer Wissenschaft auszugleichen, ist der Dogmatik höchst unwürdig, und hat von jeher nur die gute Sache verschlimmert. Daher in der Kirche schon die frühe Aufforderung, sich an nichts zu halten, als allein an die göttliche Wahrheit, die in der christlichen Gemeinschaft ist, dem Leibe Christi; ferner der gottgewirkten Religion, dem christlichen Glauben keine menschliche Auctorität, keine Zuneigung, kein Genie, keine Beredtsamkeit und keine Philosophie vorzuziehen*). Die

---

*) *Vincent. Lerin.* Commonitor. c. 25. Quae cum ita sint: ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cujuspiam aucto-

welcher sich dadurch in seiner Darstellung bestimmen lassen soll; eine Ansicht, die sich eigentlich selbst widerspricht *).

Aus einer solchen Methode kann sich nur die strengste systematische Anordnung, die möglich ist, ergeben, und die Function des menschlichen Geistes, die hier Statt findet, kann nur die höchste objective sein, wovon das Eine eben so sehr gefordert wird wie das Andere.

Nun ist aber die Frage, ob bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Dogmatik, die in der sogleich hervorzuhebenden Beziehung im Allgemeinen jenen Wissenschaften gleich zu stellen ist, welchen ihr Inhalt gegeben wird, von einem obersten Grundsatze, von einer Grundidee ausgegangen werden müsse, und zwar so, daß alle dogmatischen Sätze in jenem einzigen Grundsatze mit einander zusammenhängen und zu einem Ganzen sich vereinigen. Diese Frage ist um so wichtiger, je verschiedener die Ansichten über die Beantwortung derselben sind, und je bestimmter sich noch in der neuesten Zeit Meinungen haben vernehmen lassen, nach welchen die Dogmatik eben darum keine rein wissenschaftliche Behandlung zulasse, weil jener oberste Grundsatz in ihr fehle**). Dagegen

---

*) Vgl. unsere Darstellung des Wesens der Methode in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 30—31. S. 19. §§. 173. 176 S. 79—81.

**) So urtheilt Hermes (a. a. O., S. 104, ff.). Nach ihm soll die Behandlung nur so viel als möglich eine wissenschaftliche sein, „denn im strengen Sinne eine Wissenschaft kann sie (die specielle Theologie, die Dogmatik) nicht werden. Sie müßte dann einen oder einige allgemeine Grundsätze haben, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, entweder alle unmittelbar, oder die einen durch die andern; wie das z. B. bei der philosophischen Moral und bei der philosophischen Rechtslehre der Fall ist; dieses ist aber keineswegs auch der Fall bei der christkatholischen Theologie. Zwar hat sie ihre allgemeinen Erkenntnißprincipien (Schrift, Tradition und Kirche), aber diese sind nicht so viele allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine Quellen, worin sie alle einzeln,

glauben Andere, jene Alles verbindende Grundidee sei längst aufgefunden, und zwar in der Idee vom göttlichen

---

wenn gleich nicht entwickelt, sondern nur nach den Grundlehren einzeln vorgefunden werden, und woraus sie deßwegen als einzelne Grundlehren geschöpft werden können." Dieses Urtheil von Hermes ist eben so unrichtig, wie die ganze Ansicht, auf die es sich stützt, unlebendig, unwissenschaftlich und unwahr. Schon Thomas v. A. hat sich über diesen Punkt so klar wie möglich ausgesprochen (Summ. th. P. I. qu. 1. art. 2.), indem er der christlichen Theologie ihre eigenen göttlichen Principien vindicirt (wirkliche Principien nämlich) und von der Dogmatik den Beweis führt, sie sei wirklich Wissenschaft, wie jede andere, welche darauf Anspruch macht. Nicht so hoch also denkt von der Dogmatik Hermes. Dazu kommt, daß, obschon er von der Philosophie nur einen negativen Gebrauch gemacht wissen will, er doch selbst überall einen positiven, aber auch diesen auf verkehrte Art macht. Denn weil die Philosophie, wie wir schon oben auseinandergesetzt haben, ihren Inhalt nicht von Außen hernimmt, sondern von sich selbst schlechthin ausgeht, so glaubt Hermes, in diesem reinen Ausgehen der Philosophie von sich selbst dem Inhalte nach ruhe zugleich auch die Wissenschaftlichkeit, die doch allein nur auf die Form, die Methode, das System sich beziehen kann. Beides aber ist durchaus von einander zu trennen, und die höchste Wissenschaftlichkeit kann bei gegebenem Inhalte eben so erreicht werden, wie die höchste Unwissenschaftlichkeit da möglich ist, wo das Denken von sich selbst ausgeht. Denn Wissenschaft ist, wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt was sie wolle, organisch zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Ohne dieß gäbe es überhaupt keine Wissenschaft als nur in der Philosophie. Wissenschaft aber gibt es überall, wo geistige Wahrheit ist; und wo diese ist, da ist auch wissenschaftliche Behandlung möglich. Man kann daher der christlichen Wahrheit, welche die absolute Wahrheit selbst ist, nichts Uebleres nachreden, als wenn man von ihr sagt, sie könne nicht rein wissenschaftlich behandelt werden; denn man spricht ihr so lebendige Wahrheit ab. Aus diesen Gründen ist die Dogmatik dem Thomas v. A. nicht nur Wissenschaft, sondern auch Eine Wissenschaft: respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum

welcher sich dadurch in seiner Darstellung bestimmen lassen soll; eine Ansicht, die sich eigentlich selbst widerspricht *).

Aus einer solchen Methode kann sich nur die strengste systematische Anordnung, die möglich ist, ergeben, und die Function des menschlichen Geistes, die hier Statt findet, kann nur die höchste objective sein, wovon das Eine eben so sehr gefordert wird wie das Andere.

Nun ist aber die Frage, ob bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Dogmatik, die in der sogleich hervorzuhebenden Beziehung im Allgemeinen jenen Wissenschaften gleich zu stellen ist, welchen ihr Inhalt gegeben wird, von einem obersten Grundsatze, von einer Grundidee ausgegangen werden müsse, und zwar so, daß alle dogmatischen Sätze in jenem einzigen Grundsatze mit einander zusammenhängen und zu einem Ganzen sich vereinigen. Diese Frage ist um so wichtiger, je verschiedener die Ansichten über die Beantwortung derselben sind, und je bestimmter sich noch in der neuesten Zeit Meinungen haben vernehmen lassen, nach welchen die Dogmatik eben darum keine rein wissenschaftliche Behandlung zulasse, weil jener oberste Grundsatz in ihr fehle**). Dagegen

---

*) Vgl. unsere Darstellung des Wesens der Methode in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 30 — 31. S. 19. §§. 173. 176 S. 79 — 81.

**) So urtheilt Hermes (a. a. O., S. 104, ff.). Nach ihm soll die Behandlung nur so viel als möglich eine wissenschaftliche sein, „denn im strengen Sinne eine Wissenschaft kann sie (die specielle Theologie, die Dogmatik) nicht werden. Sie müßte dann einen oder einige allgemeine Grundsätze haben, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, entweder alle unmittelbar, oder die einen durch die andern; wie das z. B. bei der philosophischen Moral und bei der philosophischen Rechtslehre der Fall ist; dieses ist aber keineswegs auch der Fall bei der christkatholischen Theologie. Zwar hat sie ihre allgemeinen Erkenntnißprincipien (Schrift, Tradition und Kirche), aber diese sind nicht so viele allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine Quellen, worin sie alle einzeln,

glauben Andere, jene Alles verbindende Grundidee sei längst aufgefunden, und zwar in der Idee vom göttlichen

wenn gleich nicht entwickelt, sondern nur nach den Grundlehren einzeln vorgefunden werden, und woraus sie deßwegen als einzelne Grundlehren geschöpft werden können." Dieses Urtheil von Hermes ist eben so unrichtig, wie die ganze Ansicht, auf die es sich stützt, unlebendig, unwissenschaftlich und unwahr. Schon Thomas v. A. hat sich über diesen Punkt so klar wie möglich ausgesprochen (Summ. th. P. I. qu. 1. art. 2.), indem er der christlichen Theologie ihre eigenen göttlichen Principien vindicirt (wirkliche Principien nämlich) und von der Dogmatik den Beweis führt, sie sei wirklich Wissenschaft, wie jede andere, welche darauf Anspruch macht. Nicht so hoch also denkt von der Dogmatik Hermes. Dazu kommt, daß, obschon er von der Philosophie nur einen negativen Gebrauch gemacht wissen will, er doch selbst überall einen positiven, aber auch diesen auf verkehrte Art macht. Denn weil die Philosophie, wie wir schon oben auseinandergesetzt haben, ihren Inhalt nicht von Außen hernimmt, sondern von sich selbst schlechthin ausgeht, so glaubt Hermes, in diesem reinen Ausgehen der Philosophie von sich selbst dem Inhalte nach ruhe zugleich auch die Wissenschaftlichkeit, die doch allein nur auf die Form, die Methode, das System sich beziehen kann. Beides aber ist durchaus von einander zu trennen, und die höchste Wissenschaftlichkeit kann bei gegebenem Inhalte eben so erreicht werden, wie die höchste Unwissenschaftlichkeit da möglich ist, wo das Denken von sich selbst ausgeht. Denn Wissenschaft ist, wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt was sie wolle, organisch zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Ohne dieß gäbe es überhaupt keine Wissenschaft als nur in der Philosophie. Wissenschaft aber gibt es überall, wo geistige Wahrheit ist; und wo diese ist, da ist auch wissenschaftliche Behandlung möglich. Man kann daher der christlichen Wahrheit, welche die absolute Wahrheit selbst ist, nichts Uebleres nachreden, als wenn man von ihr sagt, sie könne nicht rein wissenschaftlich behandelt werden; denn man spricht ihr so lebendige Wahrheit ab. Aus diesen Gründen ist die Dogmatik dem Thomas v. A. nicht nur Wissenschaft, sondern auch Eine Wissenschaft: respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum

unter ihr die ganze göttliche Offenbarungs- und Erlösungsanstalt verstanden. In dieser Bedeutung und in diesem Umfange kann nun allerdings der Begriff vom göttlichen Reiche als der Hauptgedanke der heiligen Schrift angesehen werden. Sie selbst wird durch jene Idee gewissermaßen erst recht aufgeschlossen und erhält um so mehr die Gestalt eines Ganzen. In diesem Sinne nun könnte wohl mit Recht der Begriff des göttlichen Reichs der Mittelpunkt der Lehre des Christenthums genannt werden. Ferner ist das Reich Gottes nicht blos ein Begriff, es ist etwas Wirkliches und Lebendiges, und schon deßwegen könnte man sich für berechtigt glauben, die Idee desselben als Princip der Wissenschaft vom Christenthum gelten zu lassen. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Ziel und die Vollendung der Dinge das Reich Gottes ist, d. i. die ewige Verbindung der Geister mit Gott und untereinander. Wird dieser Begriff zum Princip der Religionswissenschaft gemacht, dann kommt in das Ganze und seine Theile mehr Zusammenhang, das Einzelne erhält eine festere Begründung und die dogmatischen Bestimmungen verlieren den Schein der Willkühr da, wo sie ihn nach der frühern Behandlung noch zu haben schienen, obwohl die wahrhaft dogmatische Bestimmung an sich schon die Willkühr ausschließt. Auch in praktischer Beziehung hat das genannte Princip manches Gute. Das Individuum sieht sich mit seinem Wirken in ein großes Ganze verflochten, und als Abbilder des göttlichen Reichs werden Familie und Staat betrachtet, die durch diese Betrachtung eine viel höhere religiöse Bedeutung erhalten. Diese schöne und erhebende Idee greift also unmittelbar auch ins Leben ein und sucht alle Verhältnisse desselben göttlich umzubilden: das höhere, ewige Reich wird so gleichsam Grundlage des irdischen Reiches.

Die Idee vom göttlichen Reiche würde daher als Princip der Dogmatik wissenschaftlich von großem Werthe sein, wenn wir einer solchen Idee als eines Princips nur bedürften. Auf die Anwendung aber vollends hingesehen, die von jener Idee

gemacht worden ist, müßte jener unverkennbare Werth sehr tief herabgesetzt werden, denn wir können Jenen, die Gebrauch von diesem Princip machten, nun einmal kein großes Lob sprechen, wenn schon durch üble Anwendung das, was in Anwendung gebracht wird, an sich nicht herabgewürdigt werden kann. Was nun aber die Anwendenden betrifft, von denen die Rede ist, so haben sie bisher wenigstens dieses Princip nur äusserlich vorangestellt, im Uebrigen aber ist die Behandlung der Dogmatik die alte geblieben. Wenn aus dem Begriff: Reich Gottes, zwei Theile der Dogmatik abgeleitet werden, die Lehre von Gott als eigentliche Theologie und die Lehre vom Reiche Gottes als Oekonomie; so haben ja auch Andere, wie Ildephons Schwarz, von einer Theologie und Oekonomie zu reden gewußt, ohne daß sie jene Idee voranstellten. Und es war überhaupt schon lange zuvor die Sache und auch ihre Bezeichnung, ehe das Princip gefunden und als solches förmlich aufgestellt war. Das ganze Verdienst bestände also blos darin, eine Formel aufgefunden zu haben, aus der sich die Theile der Dogmatik ableiten ließen, die Theile, die schon vorher da waren, und gewiß nicht ohne Grund. Auch kommt mit der Formel, das sehen wir aus der Erfahrung, die Wissenschaftlichkeit noch nicht. So treffen wir bei dem in seiner Zeit ausgezeichneten Schwarz *), der jene Formel nicht aufstellte, eine Wissenschaftlichkeit, durch die er jenen Theologen, die jene Formel hatten, nicht nur kühn an die Seite treten darf, sondern durch die er sie auch noch übertrifft, wenn er gleichwohl nicht einmal ein System schreiben wollte. Dasselbe gilt von Geishüttner, der in seinem dahin einschlagenden Werke selbst mehr eine populäre als eine wissenschaftliche Dogmatik bezweckte, wenn es gleichwohl beide Titel trägt **). Was daher der Geist nicht schon in sich hat,

*) Seine dogmatische Schrift, auf die sich hier bezogen wird, ist das Handbuch der christl. Religion.

**) Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik, zunächst für kathol. Religionslehrer.

das kann ihm keine Formel geben, wenn sie auch eine noch so geistige wäre.

Brenner findet im Begriff vom göttlichen Reiche zunächst zwei andere Begriffe, den Begriff der Erleuchtung und den Begriff der Weihe; darnach bestimmt er den dogmatischen Stoff und theilt die specielle Dogmatik ab *). Diese Ableitung und Eintheilung hätte aber einerseits auch aus jeder andern beliebigen Formel folgern können, und andererseits hätte man aus der Formel „göttliches Reich" auch Anderes abzuleiten vermocht, mit eben so viel Grund und Ungrund, als es von Brenner geschehen ist.

Sehen wir auf die verunglückte Anwendung der Idee vom göttlichen Reiche als eines Princips der Dogmatik zurück, so möchten wir sie vor Allem daraus erklären, daß jene genannte Idee, so groß auch ihr Werth sonst immer sein mag, doch nicht hinreicht, die Wissenschaftlichkeit der dogmatischen Theologie an sich geradezu zu bewirken. Schon die im Einzelnen gemachten Versuche, bald das, bald jenes hineinzulegen und sofort wieder herauszuconstruiren, sind Beweise, daß jener Begriff und jene Idee in gewisser Hinsicht der subjectiven Ansicht hingegeben sind, und für die systematische Begründung der christlichen Wahrheit keine eigentliche Nothwendigkeit enthalten, abgesehen davon, daß die einzelnen Dogmatiker, die von dieser Idee ausgingen, nicht vermochten, die absolute Beziehung jener Idee zu erkennen und darzustellen. Wir verwerfen daher die Idee, die ohnehin in der Theorie der Offenbarung von der größten Bedeutung ist, nicht, aber wir gründen auf sie nicht schlechthin die Wissenschaft der Dogmatik. Gleichwohl machen wir von ihr Gebrauch, indem wir in ihr den göttlichen Zusammenhang des Lebens und die ewige Ordnung ausgedrückt finden; und dieser Gebrauch der lebendigen Idee vom göttlichen Reich ist vielleicht ein besserer und würdigerer, als wenn wir sie zum

---

*) Specielle Dogmatik. I. Thl. S. 1—4.

starren und todten Princip machen, wozu sie ganz mechanisch wirklich von Jenen gemacht worden ist, die zudem nicht eingesehen haben, daß Wissenschaft nur da gefunden werden könne, wo vollkommenes Leben des Geistes ist; denn dieses geistige Leben ist sie selbst.

Die Methode der christlichen Dogmatik ist die speculative Methode. Die speculative Methode wird überall da in Anwendung zu kommen haben, wo der Inhalt nicht unmittelbar durch das Denken selbst erzeugt wird, wie in der Logik, in der Mathematik, welche Wissenschaften von keinen ausser ihnen liegenden Voraussetzungen ausgehen, sondern voraussetzungslos ihren Gegenstand sich dadurch selber geben, daß sie ihn unmittelbar durch das Denken erzeugen. Dieß ist überhaupt bei all jenen Wissenschaften der Fall, welche wir die apriorischen nennen. Indem aber diese Wissenschaften auf kein von Aussen Gegebenes bauen, sondern voraussetzungslos ihren Inhalt durch unmittelbare Erzeugung sich selber geben, und den so erzeugten in der weitern Darstellung durchführen*), werden sie die construirenden genannt; ihre Methode ist die construirende.

Ganz anders verhält es sich bei jenen Wissenschaften, welchen ihr Inhalt als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Functionen schon gegeben ist, der folglich nicht braucht apriorisch, d. h. aus dem reinen Denken construirt zu werden. Denn hier haben sich die wissenschaftlichen Thätigkeiten dahin zu richten, die im vorgelegten Gegenstande schon an und für sich seiende Wahrheit, den im von Aussen kommenden Objecte vorhandenen

*) Daß übrigens hier auch Uebertreibungen möglich seien haben wir schon oben bemerkt. Denn absolut voraussetzungslos ist keine Wissenschaft, nicht einmal die Logik, wie schon Aristoteles eingesehen, und A. Trendelenburg in seinen bedeutenden „Logischen Untersuchungen" I. Bd. im Artikel über die formale Logik S. 4—22 nachgewiesen hat.

Begriff, die im gegenständlichen Sein ruhende Idee zu erkennen, und die erkannte nach allen Seiten darzustellen. Dieß ist der Begriff des Speculirens: das Schauen und Begreifen der Wahrheit eines ausser uns Seienden, zu unserm Erkennen wie im Bilde, tanquam in speculo, Hingegebenen, damit wir es lebendig ebenso in uns nachbilden, wie es in seiner vollen Kraft und Wahrheit vor uns steht.

Die christliche Dogmatik ist daher eine speculative Wissenschaft, weil ihre denkende Thätigkeit darauf gerichtet ist, die in der Offenbarung und in ihren Thaten enthaltene göttliche Wahrheit, die im Wort und in der Erscheinung wohnende göttliche Idee zu erkennen, und die so erkannte göttliche Wahrheit und Idee nach der in ihnen selber liegenden Anforderung in der Einheit und Totalität ihrer Momente darzustellen. Wie daher das Lebendige im Spiegel sich reflectirt, und wie das durch den Spiegel zurückgeworfene Bild das treue Nachbild des Urbildes ist; eben so will sich die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in unserm erkennenden Geiste reflectiren, durch dieses Reflectiren aber wie in einem treuen Nachbilde sich selber wiederholen. Wie folglich die Wissenschaft des Endlichen ein sich Abspiegeln des lebendigen Universums im erkennenden Geiste ist; eben so ist die dogmatische Wissenschaft ein geistiges sich Wiederspiegeln der lebendigen Wahrheit der göttlichen Offenbarung, wie sie ist in ihrem innern Wesen, so wie in ihrer ewigen Harmonie und Einheit.

Zu diesem speculativen Erkennen nun hat die speculative Methode Anweisung zu geben. Diese Anweisung wird daher, indem sie nach dem Inhalte des speculativen Erkennens sich richtet, eine dreifache sein müssen. Denn, da das Object der wissenschaftlichen Betrachtung nicht ein apriorisch erzeugtes, sondern ein durch äussere Offenbarung gegebenes ist; so muß die Methode vorerst dahin den erkennenden Geist lenken, daß dieser das von Aussen Dargebotene in der rech-

ten Weise in sich aufnehme und in seiner vollen Eigenthümlichkeit verstehe. So ist die Methode auf dem ersten Stadium die Anweisung zur empirisch verständigen Thätigkeit, welche an sich von derjenigen nicht verschieden ist, welche überhaupt als die erste der theologischen Thätigkeiten auch sonst, also im Allgemeinen, angesehen wird*). Wie aber schon ihre Benennung anzeigt, ist diese erste Thätigkeit keine einfache, sondern eine zweifache. Als empirische Thätigkeit begreift sie in sich zuerst die der göttlichen Verkündigung entsprechende äussere (ἀρα ἡ πιστις ἐξ ἀκοης*) Anschauung, die in die innere übergeht, um sich in dieser als Anschauung des von Aussen göttlich Geoffenbarten zu vollenden. Als verständige Thätigkeit, als Thätigkeit blos des Verstandes, aber ist sie dahin gerichtet, das der Anschauung Dargebotene zu verstehen, es als das, was es an und für sich ist, zu begreifen. Um dieses Verstehen zu bewerkstelligen, theilt sich die genannte Thätigkeit selbst wieder in eine zweifache. Zuerst ist sie eine trennende, sondernde. Denn da das göttlich Geoffenbarte so verstanden werden soll, wie es an und für sich ist, muß es nicht nur begriffen werden, wie es als Ganzes, sondern eben so sehr, wie es als Einzelnes ist; d. h. das Ganze muß in seine Momente zerlegt, und diese Momente, welche auf unserm Gebiete Begriffe sind, müssen als Momente d. h. als einzelne Wahrheiten erkannt und verstanden werden, und zwar in ihrem eigenthümlichsten, individuellsten Wesen, welches nicht weiter mehr aufgelöst werden kann. Das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit gewinnen wir aber durch Abstraction; das, was wir

*) Vgl. unsere Encyklop. der theologischen Wissenschaften, I. Bd. §§. 38. 39. S. 20.

**) Röm. 10, 17. vgl. Luc. 7, 1. Matth. 13, 14. Apostlg. 28, 26. (Jesaia 6, 9) Gal. 3, 2, 5. Joh, 12, 38. 1 Theff. 2, 13. Hebr. 4, 2.

abstrahiren*), oder abstrahirt haben, haben wir so vor uns, daß wir, in dieses Eine gänzlich versenkt, zu gleicher Zeit von allem Uebrigen absehen**). Die durch die gesammte empirisch-verständige Thätigkeit gewonnene Erkenntniß des einzelnen Gegenstandes wird ausgesprochen in der Definition, welche so auf directe oder auch auf indirecte Weise das Sichselbstaussprechen der Bestimmtheit des einzelnen Momentes, in der Dogmatik der einzelnen Wahrheit ist. Analytisch möchte vielleicht die verständige Thätigkeit in so ferne genannt werden können, als die letztere sich auch damit abzugeben hat, da, wo der Sinn unter Zeichen und Bildern verborgen und somit symbolisch angedeutet ist, den Sinn aus den Zeichen und Bildern zu sammeln.

Auf die empirisch-verständige Thätigkeit folgt die speculative im engern Sinne, welche wir anderwärts schon in eine dialektische und in eine systematisirende eingetheilt haben***).

Ist durch die in Anwendung gekommene Methode der empirisch-verständigen Thätigkeit jeder einzelne Begriff in seinem eigenthümlichen Wesen erkannt, so handelt es sich alsbald davon, welches die Ordnung dieser Begriffe unter einander sei. Denn als die Begriffe, die auf Einem und demselben Gebiete vorkommen, oder näher, als die Begriffe Eines und desselben Glaubens, müssen sie eine bestimmte Ordnung unter sich haben, die intellectuelle oder ideale Ordnung des Glaubens nämlich, die wir auch, jedoch ohne an die Bedeutung eines bekannten philosophischen Systems anzuknüpfen, das wir unsrerseits für unwahr halten, den Glaubensidealismus nennen könnten. Diese Ordnung der Glaubensbegriffe als eine lebendige Ordnung

---

*) Abstrahere aliquid.

**) Abstrahere ab aliquo.

***) Vgl. unsere Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I. Bd. §§. 36 S. 19. §§. 40—49 S. 20—23.

zu erkennen, ist Sache der dialektischen Thätigkeit, darum aber auch Aufgabe der dialektischen Methode, ein solches Erkennen durch wissenschaftliche Anleitung zu erzielen. Aus der obigen Bestimmung, die Ordnung der Glaubensbegriffe sei eine lebendige Ordnung, wird ohne Mühe abgenommen werden können, die dialektische Thätigkeit, welche die lebendige Ordnung geistig zu wiederholen und nachzubilden hat, könne unmöglich eine starre und leblose sein. Denn es ist die objective Dialektik des Glaubens selbst, diejenige Dialektik somit, die dem objectiven Glauben immanent ist, welche in der Darstellung der Glaubenslehre sich wiederholen soll und wiederholen muß. Diese Dialektik ist aber als die objective dieselbe, welche in der Kirche von Anfang an bis jetzt gewaltet und sich selbst vollzogen hat. Sie ist folglich die Dialektik des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite, oder die Dialektik der christlichen Wahrheit, welche als eine in der Kirche von Anfang an bis jetzt vorgehende und sich vollziehende auch geschichtliche Lebendigkeit hat. Indem aber die objective Dialektik der christlichen Wahrheit in der Wissenschaft des Glaubens sich wiederholt, die objective Dialektik aber eine geschichtlich-lebendige ist; kann die wirkliche Wiederholung, d. h. die Wiederholung eines Lebendigen, nicht selbst unlebendig sein, d. h. nichts darstellen, was kein Leben hat: denn die Lebendigkeit der Darstellung ist aus ihrem lebendigen Inhalte, der treu dargestellt werden will.

Gleichwie aber die innere Lebendigkeit der objectiven Dialektik sich darstellt in der Bewegung, mit der sich der Inhalt der Wahrheit in seiner Selbstbestimmung, Selbstentfaltung und Selbstgliederung bewegt hat; eben so ist auch die Dialektik, in der sich nach der obigen Anforderung die objective nur wiederholt, nicht möglich ohne Bewegung, so daß die Lehre von der dialektischen Methode wesentlich die Lehre von der dialektischen Bewegung der christlichen Wahrheiten als der dogmatischen

Begriffe ist. Dasselbe wird ausgedrückt, wenn in der Lehre vom Werden der Dogmatik, als eines Systems, von wissenschaftlichen Thätigkeiten oder Functionen die Rede ist. Denn eben, weil Thätigkeiten, die stets als solche lebendig sind, gefordert werden, muß in dem, wozu sie wirken sollen, eine Bewegung vorausgesetzt werden, und diese wird immerhin eine lebendige sein.

Wozu aber die dialektische Bewegung mit den sie constituirenden Functionen? — Dazu, um die oben genannte objective Ordnung der christlichen Wahrheiten als eine lebendige zu erkennen, und die erkannte geistig zu wiederholen.

Dadurch ist zugleich darauf hingewiesen, von welcher Natur die wissenschaftlichen Thätigkeiten selbst sein müssen. Denn eine objective Dialektik in ihrem Wesen erkennend, und eben dieselbe nach all ihren Seiten darstellend, können sie selbst nicht undialektisch sein, sondern müssen eben so sehr eine dialektische Natur in sich tragen, wie das Auge, welches das Licht der Sonne sehen soll, etwas Sonnenhaftes in sich selbst haben muß. Die in Anspruch zu nehmenden Thätigkeien müssen somit dialektische Thätigkeiten sein.

Diese dialektischen Thätigkeiten oder Functionen sind aber die analytische und die synthetische.

Das Wesen des Dialektischen besteht auf dem Boden des Speculativen überhaupt in diesem Zweifachen, in der Analysis und in der Synthesis, welche beide in Vereinigung mit einander dahin wirken, die objective lebendige Ordnung der dogmatischen Begriffe zu erkennen. Denn da die dogmatische Wissenschaft eine speculative, und keine a priori construirende ist; so kann es sich in ihr nicht darum handeln, ein System zu construiren, sondern nur nachzuconstruiren, folglich darum, das geistig zu wiederholen, was der göttliche Urheber der Offenbarung und ihrer Begriffe, und der Werkmeister des Systems heiliger und ewiger Wahrheiten in seinem Verstande construirt hat. Die ganze in Anwendung

kommende Dialektik hat daher nur die Aufgabe, das in der objectiven Dialektik der geoffenbarten göttlichen Wahrheit Enthaltene zu erkennen. Denn die Darstellung des Erkannten in einem Systeme ist der systematisirenden Thätigkeit vorbehalten.

Die erste Weise der Wirksamkeit der dialektischen Function ist die analytische, oder die dialektische Thätigkeit ist zuerst die analystische.

Die verständige Thätigkeit ging, wie wir oben gesehen haben, dahin, den einzelnen Begriff in seinem individuellsten, nicht weiter aufzulösenden Wesen zu erkennen und auszusprechen. Durch diese erste speculative Function wird somit das Einzelne erkannt, wie es ist rein nur an und für sich, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung, ohne allen Gegensatz. Das aber ist nicht die Weise des Seins, des Bestehens und Wirkens des Einzelnen, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung und ohne allen Gegensatz zu sein. Vielmehr besteht für das Einzelne, weil es eben so, wie es an und für sich ist, auch durch Anderes und für Anderes ist, Verwandtschaft, Verhältniß, Beziehung und Gegensatz. Nach diesen Seiten aber wird das Einzelne erkannt durch die analytische Thätigkeit. Denn diese ist ihrer Natur nach dahin gerichtet, zu erkennen, wie das Einzelne nicht für sich, sondern in und zu einem Ganzen, oder wie es integrirendes Moment dieses Ganzen ist. Die analytische Thätigkeit ist an sich auflösender Natur. Aber nicht löst sie das an und für sich nicht weiter auflösbare individuelle Wesen des Einzelnen auf, sondern die Zuständlichkeit, in welche das Einzelne durch die empirisch-verständige Thätigkeit versetzt worden ist. Denn aus dem Zustande des alleinigen An- und Fürsichseins versetzt die analytische Thätigkeit das Einzelne in den Zustand des Seins durch und für Anderes, so wie des Seins durch und für ein Ganzes. Was daher aufgelöst wird, ist die

einseitige, beschränkte, verhältniß- und beziehungslose Zuständlichkeit, welche als diese zugleich eine unwahre ist. Denn wahr ist für das Erkennen nnr, was in seinem ganzen Wesen und in seiner ganzen Relation vor uns hintritt. Indem daher die analytische Thätigkeit die genannte unwahre Zuständlichkeit in ihrer Beschränktheit aufhebt, hebt sie nicht das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit, sondern nur in seiner einseitigen Beschränktheit auf, indem sie es zugleich so setzt, wie es wesentliches Moment einer höhern Einheit, integrirendes Glied einer lebendigen Ordnung und Theil eines zusammenhängenden Ganzen ist. Der Gang der analytischen Thätigkeit ist daher der von den durch die Principien gesetzten Folgen zu den Principien selbst, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden.

Den vorhin genannten Zweck erreicht aber die analytische Thätigkeit vorzugsweise dadurch, daß sie die Stellung des einzelnen Begriffs und der einzelnen Begriffe überhaupt in der organisch lebendigen Gliederung des objectiven Begriffsystemes in der Art aufsucht und auffindet, wie die Begriffe einander entweder coordinirt oder subordinirt sind. Somit hat die Analysis in sich nachzubilden die in der objectiven Begriffsordnung herrschende Coordination und Subordination, Division und Subdivision *). Wenn durch diese Thätigkeit das Verhältniß, die Beziehung und Verwandtschaft der Begriffe unter einander aufgefunden wird; so ist damit noch nicht Alles geschehen, was die analytische Thätigkeit bewirken will. Denn es gibt noch ein Weiteres, was von ihr zu berücksichtigen ist; und dieß ist der Gegensatz, (der sich steigern kann und wirklich gesteigert hat zum Widerspruch), und zwar bald in engerem bald in weiterm Sinne, bald wie er

*) Vergl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 40—44. S. 20, 21.

als ewiger immerwährend bestehen, bald wie er aufgehoben werden soll. Während in der eben angedeuteten Hinsicht die Gegensätze und in der Zeit hervorgetretenen Widersprüche in der Dogmati selbst behandelt werden, haben wir sie an dem gegenwärtigen Orte mit Rücksicht auf die analytische Thätigkeit nur zu nennen: sie sind, ohne jedoch ihre Zahl erschöpfen zu wollen: Objectives und Subjectives, Ideales und Reales, Denken und Sein, Allgemeines und Einzelnes, Idee und Erscheinung, (Wesen und Schein, Wahrheit und Lüge, Gutes und Böses), Geistiges und Sinnliches, Nothwendiges und Freies, Ewiges und Zeitliches, Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Göttliches und Menschliches, Geschichte und Natur u. s. w. u. s. w.

Hat die analytische Thätigkeit ihre Aufgabe in der eben genannten Weise gelöst; so wird die synthetische die ihrige auf die entgegengesetzte lösen. Wenn daher der Gang der analytischen Thätigkeit der von den Folgen zu den Principien, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden war; so wird der Gang der synthetischen Thätigkeit umgekehrt der von den Principien zu den Folgen (a principiis ad principiata), von den Ursachen zu den Wirkungen, von der Einheit zur Vielheit, vom Allgemeinen zum Besondern, vom Bedingenden zu dem Bedingten*) sein. Ist jener der regressive, so ist dieser der progressive. Ist der analytische Weg, wie sehr richtig schon Aristoteles bemerkt hat, als der Weg unseres erkennenden Geistes, dem Wege, den die Natur nimmt, entgegengesetzt; so hört diese Entgegensetzung auf dem synthetischen Wege auf; denn auf ihm gehend, gehen wir mit der Natur, mit der Sache, mit dem

*) Vgl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. Speculative Theologie. §§. 12—14. S. 105.

Objecte selber. Durch die synthetische Thätigkeit versetzen wir uns unmittelbar in die belebende Einheit, aus der in consequenter Reihenfolge die Vielheit der Momente hervorströmt; wir begeben uns durch sie in den Mittelpunkt der Sache, von dem als aus dem Alles enthaltenden und Alles tragenden Princip die wesentlichen Bestimmungen alle ausgehen, sich entfalten und zu einem Ganzen organisch gliedern.

Es könnte nun aber die Ansicht sich geltend machen, die synthetische Thätigkeit sei die construirende. In diesem Falle würde sie sicher aufhören, eine speculative Function zu sein, welcher ihr Gegenstand gegeben ist. Dem aber ist nicht so. Denn eben weil der Gegenstand der speculativen Wissenschaft ein gegebener ist, kann die synthetische Thätigkeit, die wir gegenwärtig beschreiben, nur eine anschauende, nur eine erkennende sein, eine solche folglich, die nicht selbst construirt, sondern die im Objectiven, in der lebendigen Ordnung der Wahrheiten von selbst vor sich gehende Bewegung, so wie die damit verbundene, sich selbst vollziehende Genesis der Begriffe anschaut, und den ganzen Proceß der Begriffsbildung erkennt, wie er sich von seinen Principien aus bis dahin verläuft, wo er nach vollkommener Entfaltung und Gliederung seines wesentlichen Inhaltes von Oben nach Unten, an seinem zeitlichen Abschlusse steht. Die synthetische Thätigkeit besteht daher als eine speculative darin, daß sie ihren Gegenstand in seiner, aus ihm selbst hervorgehenden dialektischen Fortbewegung, in seiner Selbstgenesis, in seiner Selbstentfaltung, und Selbstbestimmung anschaut und erkennt, folglich begreift, wie die Einheit übergeht in die Vielheit, um sich in dieser auszugestalten; wie das Allgemeine sich besondert, und aus der Besonderung in sich selbst wiederum zurücknimmt; wie die Ursache ihre Wirkung setzt; wie der Grund in seinen Folgen sich manifestirt; und endlich, wie das Princip organisch sich ausbreitet in das, was es in seiner vollen Entwicklung ist, folglich aus seinem Potenzzustande sich erhebt und zu dem durch dialektische Be-

wegung fortgeht, was es actu ist. Die synthetische Function ist daher eine anschauende und durch Anschauung erkennende Function; oder sie ist selbst Anschauung und Erkenntniß, Anschauung und Erkenntniß des Ganges nämlich, den das sich entwickelnde Objective im Processe seiner wirklichen Entwicklung einschlägt und verfolgt. Synthetisch wird daher derjenige thätig sein, dem ein Ineinanderschauen und Zusammenschauen alles dessen gelingt, was aus der genetischen Entwicklung und organischen Gliederung eines lebendigen Princips hervorgeht.

Indem aber die analytische Thätigkeit eben so sehr eine anschauende und erkennende ist, wie die synthetische, kann gefragt werden, wie sich beide von einander unterscheiden. Die Antwort ist leicht. Sie sind beide anschauende und erkennende Thätigkeiten, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wenn die analytische Thätigkeit als regressive die Begriffe anschaut und erkennt, wie sie als schon fertige und vollendete, nach ihrer Verwandtschaft, nach ihrem Verhältniß, und nach ihrem Gegensatz vor uns stehen; so schaut und erkennt sie die synthetische als progressive so, wie sie sind in ihrer lebendigen Erzeugung und Entwicklung durch ein Princip, welches, indem es sich dialektisch bewegt, Verwandtschaft, Beziehung, Verhältniß und Gegensatz hervorruft, oder bestimmt. Die analytische Thätigkeit hat somit das Gewordensein, die synthetische das Werden, die Genesis, zu ihrem Gegenstande.

Die Wirksamkeit der einen Thätigkeit ist aber für die der andern nicht gleichgültig; vielmehr dienen sich beide zur gegenseitigen Bestätigung und Bewahrheitung. Denn was die eine auf ihrem Wege anschaut und erkennt, das schaut und erkennt auch die andere auf dem entgegengesetzten: so ist die die eine die Probe der andern. Daher kommt die enge Verkettung der analytischen und synthetischen Methode, das Hineingewachsensein der einen in die andere, die unaufhörliche Wechselsprache der einen mit der andern, woraus eben er-

kannt wird, daß ihre Natur eine schlechthin dialektische ist, die, in dieser Beschaffenheit, ein großes Netz der Erkenntniß über Alles ausbreitet, dessen engverkettetes Wesen eben das Wesen ihrer eigenen Natur ist. In diesem dialektischen Wesen der Functionen liegt es schon an und für sich, daß und warum in jedem Acte lebendigen Erkennens beide Thätigkeiten als stets und überall zusammenwirkende sich gegenseitig voraussetzen und fordern. Je rüstiger und kräftiger die eine sich erweist; desto rascher kann die andere auf ihrem Wege vorwärts schreiten. Je mehr wir auf dem synthetischen Wege das Ganze in seiner Entwicklung aus seinem Alles erzeugenden und tragenden Princip in uns nachbilden; desto leichter werden wir auf dem andern Wege begreifen, welches Verhältniß, welche Beziehung und welche Verwandtschaft der einzelne Gedanke oder Begriff zu den übrigen seiner Ordnung habe. Und je mehr wir das letztere durch Analysis begreifen; desto leichter werden wir synthetisch das Ganze in seinem genetischen Processe durch geistige Nachbildung in uns wissenschaftlich nachschaffen.

So viel über die genannten beiden Thätigkeiten im Allgemeinen. Wenn nun aber das Gesagte gerade so, wie Alles bestimmt worden ist, seine durchgängige Anwendung auch in der Dogmatik findet: so werden zwar in dieser Wissenschaft die analytische und die synthetische Methode zugleich vorkommen; allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß eine derselben im Uebergewichte sein könne, so jedoch, daß die andere dadurch nicht verhindert wird, ihre Function im ganzen und vollen Sinne zu üben.

Diejenige Methode nun, von der wir glauben, daß sie in diesem Sinne in unserer Wissenschaft ein Uebergewicht mit Recht in Anspruch zu nehmen habe, ist die synthetische. Setzt doch selbst die Analysis die Synthesis überall voraus, und wirkt sie doch selbst überall dahin, daß diese sich geltend mache, weil auch sie von einer verborgenen Einheit sowohl ausgeht als auf diese allenthalben hinzielt. Wenn daher von

einer rein synthetischen, d. h. nur synthetischen Methode nicht die Rede sein kann; so wird die Rede noch viel weniger sein können von einer rein oder nur analytischen. Aber auch wenn beide Methoden in Anwendung kommen, wird dennoch die Anwendung selbst und die auf sie sich gründende Darstellung sehr verschieden sein, je nachdem das Uebergewicht bestimmt wird, das man der einen über die andere zuerkennt. Es wird am Orte sein, wenigstens die hauptsächlichsten der möglichen Weisen einer methodischen Behandlung der Dogmatik namhaft zu machen.

a) Die erste der zu schildernden Methoden ist die scholastische; nicht die in mancher Hinsicht höher stehende rein scholastische des Mittelalters, die wir in der Geschichte der Dogmatik näher zu charakterisiren gedenken, sondern die heute noch an manchem Orte in Anwendung gebrachte, jener frühern oft sehr unglücklich nachgebildete, folglich die scholastische Methode der Gegenwart. Sie besteht aber wesentlich in folgendem Verfahren. Es wird allererst ein Satz aufgestellt, z. B. Gott ist, Gott ist allmächtig, Gott hat die Welt erschaffen u. s. w. u. s. w. Dieser Satz wird sofort erwiesen zuerst aus der heiligen Schrift, und dann aus der kirchlichen Tradition. Endlich werden die Einwürfe genannt und widerlegt, die sich gegen den Inhalt des jeweiligen Satzes erhoben haben.

Der Vortheil dieser Methode stellt sich unverkennbar für den mündlichen Vortrag heraus. Das, was behandelt werden soll, wird nicht erst mühsam gesucht, es wird in seinem einfachsten Ausdrucke sogleich zur klaren Anschauung hingestellt. Aber wie es dasteht, ist es nicht ein blos Gemeintes, blos Dafürgehaltenes, sondern es ist ein aus den Quellen der göttlichen Offenbarung Geflossenes und daher aus dieser Erweisbares. Endlich wird man nicht blos je bei einer besondern Wahrheit mit allen Gegenreden und Widersprüchen bekannt, die im Verlaufe der Zeit Statt gefunden haben; sondern diese werden selbst je am Orte zugleich

widerlegt und durch Widerlegung zurückgewiesen. — Allein so viel Vortheil diese Methode auch für den mündlichen Vortrag haben mag, so viel Nachtheil hat sie gewiß für diejenige Darstellung, welche die ächt wissenschaftliche ist. Denn weder ist hiebei die rechte Analysis noch die wahre Synthesis. Nicht die ächte Analysis, weil das bloße Aufzählen von Aussprüchen der heiligen Schrift und der Tradition nicht Analysiren heißen kann; nicht die wahre Synthesis, weil die dogmatischen Sätze, die der Reihe nache einander aufgestellt und erklärt werden, in der Regel ausser aller dialektischen Verbindung mit einander sind. Es ist keine lebendige Bewegung in ihnen, und darum wirken sie auch nie mit der Macht der vollen Wahrheit, die ohnehin durch das beständige Aufzählen von Einwürfen und durch die eben so beständige Wiederlegung derselben unendlich gebrochen wird.

b) Viel höher steht gegen diese erste die andere Methode, welche gleichfalls theologische Sätze in der Form von Dogmen aufstellt, und diese eben so aus Schrift und Tradition erweist, dabei aber zugleich noch ein Anderes zu erreichen strebt. Denn wenn nach der ersten Methode die Sätze ohne dialektische Verbindung dastehen, und so die objective Dialektik der christlichen Wahrheiten nicht, was sie sollen, in sich wiederholen; so sucht die zweite Methode die Sätze so zu stellen, daß in ihnen nicht nur der Inhalt, das Was der göttlichen Offenbarung, sondern auch die Weise oder das Wie derselben, vor Allem aber ihr Zusammenhang festgehalten wird. Aber eben indem sie der Weise oder dem Wie der göttlichen Offenbarung nachgeht, und in diesem Sinne das Aufgefundene sofort darstellt, findet und stellt sie es zugleich dar in seiner dialektischen Bewegung, durch welche der ganze innere Zusammenhang der göttlichen Wahrheit manifest wird. Hiebei ist zugleich auch den beiden Thätigkeiten, der synthetischen wie der analytischen, Raum gelassen, sich in ihrer Eigenthümlichkeit, wenn vielleicht schon nicht in der vollen, zu offenbaren. Die synthetische wird

sich erweisen in der Eigenthümlichkeit der Satzstellung, die analytische in der Eigenthümlichkeit der Erläuterung, die eben so wahrhaft analytisch, wie die erstere wahrhaft synthetisch ist. Während aber diese zweite Methode den Vortheil der ersten hat, ohne zugleich ihren Nachtheil zu tragen, wird sie stets als diejenige zu empfehlen sein, die, wohl durchgeführt, nur mit großem Erfolge in Anwendung gebracht werden kann.

Allein es wirft sich nun eine Frage auf, die auf der einen Seite schwer abzuweisen, auf der andern aber nicht leicht zu beantworten ist. Diese Frage aber ist folgende:

Wenn in der wissenschaftlichen Darstellung sich die objective Bewegung der Wahrheiten nach ihrem dialektischen Processe wiederholen soll, gilt dieß von der ganzen Bewegung, wie sie in der Kirche historisch nach allen ihren Umständen, so wie unter allen Zuständlichkeiten, die sich auf Zeit und Ort, so wie auf Personen beziehen, verlaufen hat? Diese Frage werden wir mit Rücksicht auf das, worauf es eigentlich ankommt, auch so stellen können: wird in die Dogmatik zugleich auch die Dogmengeschichte nach ihrem vollen Verlaufe aufgenommen? — Die Dogmengeschichte als Geschichte der Entwicklung der christlichen Ideen würde in dieser Weise ihre naturgemäße Stellung zwischen den biblischen und den kirchlichen Bestimmungen einnehmen, welche letztern die conciliarischen, d. h. diejenigen sind, welche die Kirche nach dem Ablaufe und Abschluß einer längern oder kürzern dialektischen Bewegung als die entscheidenden gegeben hat.

Diese Frage beantworten wir von unserm Standpunkte aus also:

Da, wo das dogmengeschichtliche Moment schlechthin ausgeschlossen bleibt, wird auch die objective Bewegung ausgeschlossen; da aber, wo die Dogmengeschichte selbst nach ihrem ganzen Inhalte aufgenommen wird, wird der dialektische Zusammenhang der Begriffe unterbrochen und selbst aufgehoben. Denn das für sich ausgebildet dastehende Moment will sich

dialektisch mit seinem folgenden, eben so ausgebildeten verbinden, nicht aber durch historische Erörterung der eigenen Schicksale und der des andern von jener Verbindung abgehalten sein. Was also wissenschaftlich gefordert wird, ist nicht die Dogmengeschichte selbst, sondern das Resultat derselben. Dabei bleibt es jedoch dem mündlichen Vortrage unbenommen, auf dogmengeschichtliche Erörterungen sich nebenbei einzulassen, wenn nur diese selbst den strengen Zusammenhang der Begriffsgliederung nicht zerreissen. Dieß aber werden sie um so weniger, je mehr in diese Gliederung nur die Resultate der dogmengeschichtlichen Bewegung aufgenommen werden, welche ohnehin die Spuren der letztern stets an sich tragen werden.

Aus den bisherigen Bemerkungen muß es sich auch ergeben, was von jenen dogmatischen Systemen zu halten sei, die ihrer Behandlung nach auf eine ausschließliche oder doch ziemlich ausschließliche und dadurch einseitige Weise entweder mit dem Namen der biblischen, oder der patristischen, oder der symbolischen, oder der historischen Dogmatik belegt werden können, und die, auch wenn sie selbst sich so nicht benennen, so dennoch benannt werden können, wenn und sobald irgend einem der genannten Momente ein zu großes Uebergewicht gestattet wird.

α) Biblische Dogmatik. Unter dieser verstehen wir jene, welche den Kreis ihres Bewußtseins nicht weiter zieht, als wie er durch die Schriften des Alten, besonders aber des Neuen Testaments bestimmt ist. Die ganze Entwickelung, welcher hier Raum gestattet wird, geht also, das Christliche betreffend, nicht über das apostolische Zeitalter hinaus. Und eben so wenig findet das in sie eine Aufnahme, was der Tradition angehört, deren Kreis nicht nur viel weiter ist, sondern die auch allein da die Schrift selbst zu erklären vermag, wo diese entweder selbst aus sich dieß zu thun nicht im Stande ist, oder wo Streitigkeiten über den wahren Sinn entstanden sind. Was aber nach dem Inhalte die Form

angeht, so ist die biblische Dogmatik entweder eine logisch geordnete Zusammenstellung biblischer Sätze, oder eine, mehr ins Wissenschaftliche gehende, Entwickelung derselben, was aber bisher mehr von einzelnen Theilen der Bibel, wie der Schriften des heil. Paulus und Johannes, als von der ganzen heil. Schrift gesagt werden kann. Aber auch die Methode ist ihr nicht fremd, zunächst eine Exegese in Betreff derjenigen Stellen zu versuchen, die dem intendirten Inhalte nach unter einer bestimmten Rubrik vorkommen müssen, um *sofort* die gewonnenen Resultate unter dieser als biblische Wahrheiten zusammenzustellen, oder auch innerlich zu verbinden.

β) Patristische Dogmatik. So wird jene genannt, die auf die Aussprüche der Väter und der mittelalterlichen Theologen bei der dogmatischen Beweisführung sowohl als bei der eigentlichen dogmatischen Construction eben so baut, wie auf die Aussprüche der heiligen Schrift und auf die Bestimmungen der Kirche, so daß, bei der innern Verbindung der christlichen Wahrheiten zu einem System, der Ausspruch eines Kirchenvaters oder Theologen eben so ein integrirendes Glied für sich zu bilden berechtiget ist, wie die Aussprüche der Schrift und der Kirche, ohne daß zuvor seine Identität mit diesen nachgewiesen worden ist. Indem aber so dem Menschlichen dieselbe Auctorität zugeschrieben wird, wie dem Göttlichen, vermischt man entweder beides mit einander, oder hebt mit dem Einen auch das Andere auf, d. h. der Unterschied von beiden muß so aufhören *).

---

*) Wohl nur unter ähnlichen in der Natur der Sache gegründeten Ursachen schreibt Augustinus an Hieronymus über den Apostel Paulus und seine Commentatoren: Quamquam sicut paullo ante dixi, tantummodo scripturis canonicis hanc ingenuam debeo servitutem, qua eas solas ita sequor, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem — verum, tamen ipse mihi pro his omnibus, immo supra hos omnes Apostolus Paulus occurrit. Ad ipsum

γ) Symbolische Dogmatik. Diese ist das Gegentheil der biblischen. Denn wenn jene auf die vom apostolischen Zeitalter an in der Kirche fortgehende Entwicklung keine Rücksicht nimmt, so wenig wie auf die in der Kirche seiende Tradition; so legt die symbolische Dogmatik den Hauptaccent auf diese Entwicklung, im Zusammenhange mit der Tradition, indem sie vorzugsweise jene Ergebnisse aufnimmt, die als geistige Thaten des christlichen Bewußtseins anzusehen sind, wie sich diese bei und nach bestimmten Entwicklungsepochen ergeben haben — die conciliarischen Aussprüche der Kirche. Der Hauptgesichtspunkt bei der dogmatischen Construction ist hier also das Symbol, wodurch die Dogmatik zur Symbolik, oder auch zur Synodologie wird.

δ) Die historische Dogmatik. Unter dem historischen Momente ist hier nicht etwa dasjenige zu verstehen, was wir oben über den historischen Charakter als eine dem Christenthume wesentlichen gesagt haben, sondern wir begreifen unter ihm die ganz eigenthümliche geschichtliche Behandlung. Diese aber besteht darin, mit jeder Umgehung einer dialektischen und systematischen Verbindung der Dogmen unter sich die christlichen Wahrheiten vielmehr da aufzusuchen, wo sie sich zuerst geoffenbart haben, und an diesem Orte ohne Rücksicht auf die übrigen Wahrheiten zu behandeln. Der Gang aber, der genommen wird, ist folgender: Man macht den Anfang mit der Weltschöpfung und spricht am Faden der Alten Geschichte fort bis zum Eintritt Christi in die Welt; eben so verfährt man mit dem Neuen Testamente, indem man je dasjenige Dogma entwickelt, welches in der geschichtlichen Offenbarung nahe oder am nächsten gelegt zu sein scheint. Während man aber so verfährt, zerreißt man nothwendig den dogmatischen Zusammenhang, indem, was geistig zu einander gehört, der Zeit nach von ein-

confugio; ad ipsum ab omnibus, qui aliud sentiunt, litterarum ejus tractatoribus provoco: ipsum interrogans interpello et requiro in eo etc. Epist. 82.

ander getrennt wird, wie denn z. B. die Lehre, daß Gott der Dreieinige sei, erst bei der Taufe Jesu durch Johannes und der hiebei Statt gehabten himmlischen Erscheinung behandelt wird.

Eine solche Behandlung der heiligen Geschichte als der Offenbarungsgeschichte, bei welcher die göttlichen Wahrheiten erst aufgesucht werden, läßt keine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Dogmatik zu, und ist, weit entfernt, wirkliche Dogmatik selbst zu sein, wesentlich nur eine Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins, die, wenn sie in geschickte Hände fällt, zwar ein gar nicht unbedeutendes Interesse für sich in Anspruch nehmen kann, die aber, wenn sie mißlingt, die unglücklichste aller Mißgeburten sein wird. Aber auch im ersten glücklichen Falle ist sie dennoch nichts Anderes als eine Vorbereitung auf die eigentliche Dogmatik.

Eine historische Dogmatik anderer Art ist diejenige, welche an sich nichts Anderes ist, als Dogmengeschichte; wir finden sie in der Regel bei den Rationalisten der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit, d. h. bei denjenigen, welche, indem sie den innern Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht begriffen haben, nun in ihrer gänzlichen Verkennung der Wahrheit kein anderes Interesse mehr an dem Christenthume zu nehmen im Stande sind, als ein antiquarisches, d. h. ein solches, das eben so todt fürs Heilige ist, wie sie selber.

Wenn das Fehlerhafte der eben beschriebenen Systeme darin besteht, daß sie einander gegenseitig ausschließen; so wird die wahre Methode verlangen, die getrennten Momente gleich sehr gelten zu lassen und mit einander zu verbinden, besonders das biblische und symbolische, als welche überall den Ausschlag geben, weil das symbolische stets die höchste Spitze des dogmengeschichtlichen ist; denn das historische, wenn und soweit es im obigen, blos phänomenologischen Sinne, Berücksichtigung verdient, gehört in die

Apologetik (Theorie der Offenbarung), das patristische aber kann kein Gewicht für sich haben ohne das symbolische, dem es unterworfen ist.

Indem aber der Dogmatiker das biblische, patristische, historische und symbolische Moment mit einander verbindet, sucht er den Lehrbegriff so darzustellen, wie er in der Bibel begründet ist, wie er geschichtlich sich entwickelt, und wie er in den Bestimmungen der Kirche seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. So entfalten wir die christliche Wahrheit von ihrer einfachen Urgestalt herauf bis zu ihrer völlig entwickelten Gestalt, von ihrem ersten Keime an bis zu der letzten Ausbreitung und Manifestation ihres innern Gehaltes in der angemessensten Form ihres Daseins.

Indem wir aber in solcher Weise dem Entwicklungsgange der christlichen Wahrheit nachgehen, ist unsere Thätigkeit eine dogmenhistorische, und es wiederholt sich jetzt die Frage: ob und wie die Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu verbinden sei.

Sie ist mit dieser zu verbinden, weil es das dogmatische Interesse fordert, die Art, und Weise der Entfaltung der christlichen Wahrheit zu kennen; aber diese Verbindung kann, wenn das dogmatische System nicht fortwährend unterbrochen werden soll, nicht so Statt haben, daß die Dogmen, welche als schon entwickelte in der Dogmatik organisch verbunden werden sollen, je im Besondern, bevor jene Verbindung geschieht, vor unsern Augen erst entwickelt werden; sondern dieß Geschäft überläßt die Dogmatik der Dogmengeschichte, auf welche sie sich nur beruft, und deren Functionen sammt ihren gelieferten Resultaten nur beim mündlichen Vortrage wiederholt werden können.

Dann aber wird es endlich Zeit sein, die Dogmengeschichte selbst für etwas Anderes und Höheres zu halten, als wofür sie bisher gehalten worden ist, und wonach man sie so lange behandelt hat. Denn ihrer eigentlichen Aufgabe nach ist sie die Entwicklungsgeschichte der christlichen

Ideen, die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite *).

Nach diesen Auseinandersetzungen kehren wir zu der speculativen Methode zurück. Wie sie als die dialektische durch Analysis und Synthesis bedingt sei, haben wir oben schon gesehen, so wie, worin die beiden letztern bestehen, und in welcher Beziehung sie zu einander sind. Ohne das dort Auseinandergesetzte noch einmal zu behandeln, holen wir jetzt lediglich nur nach, was damals zurückgeblieben ist.

Weder Analysis noch Synthesis, die, wie oben gezeigt worden ist, in speculativen Thätigkeiten bestehen, können anders denn nur als anschauende und erkennende Functionen betrachtet werden; denn es ist in der Speculation nicht apriorisch zu construiren, sondern durch Anschauung und für dieselbe nur zu reconstruiren: das aber, was durch Reconstruction zu wiederholen ist, das ist die objective lebendige Ordnung der christlichen Wahrheiten, die objective Dialektik des Glaubens oder des christlichen Bewußtseins, dessen nach allen Beziehungen treue Darstellung eben die wissenschaftliche Dogmatik oder die Dogmatik als wissenschaftliches System ist **).

Wenn wir nun zu diesem Behufe der synthetischen Thätigkeit ein Uebergewicht über die analytische zugestanden haben; so geschah es lediglich nur in Absicht auf die Richtung, welche in der Speculation einzuschlagen ist, und wo-

*) Zwar haben einige von den dogmenhistorischen Darstellungen der letztern Zeit außerhalb der katholischen Kirche sich durch bessere Gedanken bestimmen lassen; allein diese Gedanken kamen nicht zu ihrer Ausführung, weil an die Stelle der Entwicklung alsbald die Veränderung getreten ist, was bei den Katholiken nie geschehen ist, und nach dem Geist ihrer Kirche nie geschehen kann.

**) Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicuam, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, *eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Augustin.* de util. c. 18. n. 20.

nach wir das dem Glauben immanente Wissen so auffassen und im Systeme selbst so darstellen, wie es sich aus seinem Princip durch einen genetischen Proceß entwickelt, aus seiner Einheit in seine Vielheit, und aus seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit dialektisch sich bewegt. Dabei bleibt es der Analysis unbenommen, in ihrer vollen Kraft und in ihrem ganzen Umfange sich thätig zu erweisen. Beide aber verhalten sich also zu einander. Während die Synthesis vorzugsweise die in der objectiven Dialektik vor sich gehende Evolution erkennt, ist die Thätigkeit der Analysis vorzugsweise auf die Involution gerichtet; während die Synthesis der Entwicklung auf dem genetischen Wege nachgeht, und dem Sichselberschaffen des Zusammenhanges schrittweise folgt, strebt die Analysis das Ineinandersein der Begriffe nach ihrem verwandtschaftlichen, verhältniß- und beziehungsmäßigen, so wie nach ihrem gegensätzlichen Verhalten zu erkennen, und zwar so, wie es nicht ein werdendes, sondern ein gewordenes ist.

Nach dieser Methode scheint es aber nicht thunlich, theologische Sätze in der Form von Dogmen anders hinzustellen als so, wie sie Resultate der dialektischen Entwicklung sind, wonach sie auch im synthetischen Interesse an keinem andern Orte aufgestellt werden können, als am Ende einer jeweiligen Entwicklung. Wenn sie daher überall dennoch schon an den Anfang gestellt werden, kann dieß nur geschehen dem analytischen Verfahren zu lieb. Damit aber hiebei die Synthesis nicht nur nicht in Nachtheil komme, sondern selbst noch im Uebergewichte bleibe; werden die dogmatischen Sätze zu Anfang nur als dasjenige hingestellt und gezeigt werden dürfen, was zunächst zu entwickeln ist, so daß sie ihre wahre Stelle erst am Ende der Entwicklung auf wissenschaftliche Weise einnehmen. Daher wird sich denn auch überall die Analysis mit der Synthesis in der Art verbinden und mit dieser so zusammenwirken, daß das so eben Geforderte wirklich erzielt wird.

Hat auf solche Weise die dialektische Thätigkeit als die

analytische und synthetische ihre Aufgabe gelöst; so folgt zur Vollendung des Ganzen die systematisirende.

Die systematisirende Thätigkeit besteht aber vorzugsweise darin, die dogmatischen Begriffe und Sätze als die wesentlichen und nothwendigen Momente der Einen christlichen Wahrheit so mit einander zu einem organischen Ganzen zu verbinden, wie sie durch die dialektische Thätigkeit, d. h. durch die analytische und synthetische Funktion ineinander- und zusammengeschaut worden sind.

Kommt daher der dialektischen Thätigkeit das Ineinander- und Zusammenschauen des Ganzen und Besondern zu; so hat es die systematisirende damit zu thun, das Ineinander- und Zusammengeschaute organisch zu ordnen und zu verbinden. Allein so wenig es der dialektischen Thätigkeit als einer speculativen zustand, ein anderes Ineinander- und Zusammensein aufzufinden und zu erkennen, als dasjenige, welches dem Objectiven selbst immanent war, welches letztere somit nur angeschaut, und nicht subjectiv erzeugt werden konnte; eben so und auf ganz gleiche Weise ist auch die systematisirende an eine außer ihr liegende Nothwendigkeit gebunden, denn sie kann und darf nur so verbinden und nur so ordnen, wie im objectiven Ineinander- und Zusammensein der Wahrheiten schon verbunden und geordnet ist. Auf welche Weise daher, in welcher Ordnung und in welcher innern und äußern Verbindung die dialektische Thätigkeit als die analytische und synthetische den organischen Zusammenhang des Objectiven anschaut, — auf dieselbe Weise, in derselben Ordnung und nach derselben innern und äußern Verbindung stellt die systematische Thätigkeit den organischen Zusammenhang der objectiven Wahrheit dar, d. h. aber, sie stellt ihn als wirkliches System dar. Damit kommen wir auf ein schon früher Besprochenes zurück, das hier zugleich seine endliche Erledigung findet. Wir haben nämlich oben vom Glauben ausgesagt, daß er als der objectiv-lebendige in sich selber schon System sei. Die-

ses dem Glauben immanente System nun, oder das System, welches der Glaube als ein von Gott gewirktes Objective schon von selbst auf lebendige Weise in sich trägt, dieses selbe System will und soll durch die Wissenschaft reconstruirt, durch Reconstruction aber eben so nachgeschaffen werden, wie es als eine im Abbilde zu wiederholendes Urbild vor uns steht. Indem nun dieses Geschäft von der systematisirenden Thätigkeit als der ordnenden und organisch-verbindenden übernommen wird, ordnet sie eben so, wie objectiv schon geordnet ist, und verbindet eben so, wie objectiv auf organische Weise schon verbunden ist. — Damit sind wir nun selbst aber bei der Dogmatik angekommen welche wesentlich System ist.

9. Die Dogmatik als System.

Die Dogmatik als System ist Wissenschaft, und zwar Wissenschaft der christlichen Wahrheit.

Was wir aber an der Dogmatik, also im Besondern, Wissenschaft nennen, ist von der Wissenschaft an sich nicht verschieden, denn die Wissenschaft ist nur Eine. Von der Wissenschaft kann aber von Aussen hin nicht leicht ein Begriff gegeben werden; denn der Begriff der Wissenschaft ist nicht ausserhalb der Wissenschaft selbst. Der vollkommene Begriff von der Wissenschaft im Allgemeinen so wie im Besondern kann nur gegeben oder beigebracht werden, wenn das wissenschaftliche System, nachdem es sich selbst erzeugt hat, in seiner Vollendung dasteht. Was wir daher jetzt zum Verständniß der Wissenschaft im Allgemeinen, und sofort in Absicht auf die Dogmatik im Besondern vortragen, ist, so nothwendig es hier immer vorzukommen hat, dennoch eigentlich nur Anticipation.

Wissen und Wissenschaft, diese vorderst blos im Allgemeinen betrachtet, gehen auf das Wahre, denn nur dieses will man wissen. Wahrheit ist aber die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten. Die Wahrheit wird mehrfach unterschieden, so jedoch, daß es von der Einen nicht

wirkliche Verschiedenheiten geben könnte, ohne daß ihr Begriff aufgehoben würde. —

Die Wahrheit, ganz im Objectiven genommen, ist die Uebereinstimmung der Sache mit sich selber: d. h. in ihr ist die Idee schlechthin übereinstimmend mit ihrem wirklichen Sein, der Begriff mit der Realität, das Dasein mit seinem Gesetz, das Wesen mit seiner Erscheinung *). Die so bestimmte Wahrheit ist die objective Wahrheit. Von ihr gehen wir über zur logischen.

Die logische Wahrheit besteht darin, daß die Bestandtheile eines Begriffes zu Einem und demselben Bereiche des Denkbaren gehören, und daß sie sich unter einander verhalten wie Einzelnes und relativ Allgemeines. Damit steht in Verbindung, daß in den Sätzen und ihrer Verknüpfung die rechte Co- und Subordination zu Stande komme, wodurch sie in das wahre und zugleich durchaus bestimmte Verhältniß zu einander gebracht werden. Die logische Wahrheit, wie sie eben bestimmt worden ist, übt ihren Einfluß um so mehr auf unsere gegenwärtige Wissenschaft, je sicherer und gewisser in ihrem Object selbst Alles nach einer objectiven Logik schon geordnet ist. Freilich gebricht es in der philosophischen Logik, um die Abstammung der Begriffe aus einander und ihre Verwandtschaft zu einander zu begreifen, noch immer an einer logischen Genealogie der Begriffe, eben so sehr, wie, um eine Vergleichung zu gebrauchen, in der Moral an einer Genealogie der Tugenden und Laster, obwohl in Beziehung auf die Logik in den neuern Zeiten Vieles für eine solche Genealogie gethan worden ist. Jene genannte Genealogie der Begriffe wäre zugleich ein Organon des menschlichen Erkennens, und durch diese höhere, oft schon geahnte und nun zum Theil auch schon begonnene Logik würde man große Schritte zur Erkenntniß der Wahrheit machen *).

---

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 821—848.

*) Ich verweise auf das Organon von Joh. Jac. Wagner und

Von der logischen Wahrheit gehen wir über zu der mathematischen. Diese besteht wohl nicht darin, daß in der Mathematik, wie Einige wollen, Alles bewiesen wird, denn es soll ja eben die Wahrheit bewiesen werden, deren Evidenz in etwas Andern gegründet sein muß. Die Menge von beweisenden Beispielen thut hier nichts zur Sache. Die mathematische Wahrheit besteht vielmehr darin, daß sowohl in der Arithmetik als in der Geometerie Verhältnisse gesetzt sind, die sich unter einander gegenseitig bestimmen; die mathematische Wahrheit besteht demnach in der Wechselbestimmung einer gewissen Anzahl von Verhältnissen.

Dieser Begriff der Wahrheit muß sich auch, und zwar nur um so lebendiger, im Reiche des Organischen wiederfinden. Denn die Natur des Organischen ist nichts Anderes als ein geschlossener Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen. Im wahren Organismus ist Alles Organ, Alles ist um Eines willen, und jedes Besondere um Aller willen da. Auch das unscheinbarste Product der Natur hat seine Vollkommenheit in sich und schließt innerhalb seines Kreises eine volle wahre Existenz in sich. Als solches steht es aber in der engsten Verbindung mit andern Producten, die gleichfalls den Kreis ihrer Vollkommenheit in sich haben. Alle aber stehen gleich eng verbunden zu einem Ganzen, das als Einheit die Vielheiten in sich beschlossen enthält, und das ist zugleich der höchste Organismus und sein reiches, volles, reges Leben. Organische Wahrheit ist also, wo organisches Leben ist, und organisches Leben

„Wenn Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt."

Es ist also nicht genug, daß die Theile mit und neben

---

auf die Logik von Hegel, welche letztere übrigens ganz in Metaphysik umgeschlagen hat.

einander sind und bestehen; denn so würden sie ein bloßes Aggregat ausmachen; sondern ein Ganzes müssen sie bilden, und zwar so, daß sie alle in, durch und mit einander, alle nur in, mit und durch das Ganze sind. Jeder Theil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht. Die Theile also haben das Dreifache, sie sind durch sich, sie sind aber zugleich in, mit und durcheinander, und sie sind im Ganzen, so daß das rechte Wirken und Leben nur in diesem Ganzen ist.

Durch die gemachten Versuche, die objective logische, mathematische und organische Wahrheit kennen zu lernen, haben wir zugleich die Wahrheit an sich, d. h. das ganze Wesen der Wahrheit gefunden. Auch die Wissenschaft, und sie ganz vorzüglich, hat nothwendig ein solches Ganze, als ein wahrhaftes Ganze aber auch ein Organismus zu sein; deßwegen muß die Form der Wissenschaft schlechthin einen systematischen, organischen Charakter haben. Denn was man in der Philosophie in Absicht auf die Construction und Reconstruction auch immerhin als das wesentlich Bestimmende angesehen, beruht doch seinem Ursprung wie seiner Tendenz nach zum Voraus auf einer Wechselbestimmung der Bestandtheile, die in ihr vorkommen. Wie schon das Selbstbewußtsein in seinem ursprünglichen Acte sich als Einheit setzt, so setzt es sich auch als solche in seiner weitesten Entwicklung. Und ist der Geist in dieser Entwicklung auf den Punkt gekommen, auf welchem er aus sich die Philosophie erzeugt, so wird dieß nur dadurch möglich und wirklich sein, wenn alle einzelnen Bestimmungen als Wechselverhältnisse betrachtet und diese in ihrer Einheit umschlossen werden. Ist diese Einheit erreicht, so ist auch die Wissenschaft erreicht. Denn der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist die Einheit, welche letztere eben dadurch zu Stande kommt, daß alle Begriffe, Ideen und Sätze in einem wissenschaftlichen Systeme als Wechselverhältnisse sich mit Nothwendigkeit bestimmen.

Nothwendigkeit also, innere insbesondere, ist nicht weniger wesentlich, weil jene Einheit eine solche auch mit innerer Nothwendigkeit sein muß, ohne welche die wahre Einheit nicht einmal gedacht werden kann. Die Einheit ist somit auch das eigentliche, formell organisirende Princip, und nur so ist es möglich, daß ein lebendiger Geist, der in seinem lebendigen Wesen auch eine lebendige Form hat, über das Ganze sich ergieße. In jener Einheit, welche der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist, ist der höchste Gesichts- und Standpunkt gegeben, der allen blos bedingten Erkenntnissen innerhalb des Systems die wissentschaftliche Wahrheit und die universelle Form verleiht *). Denn das Wahre ist nur im Ganzen, und dieses ein Organismus, eine Einheit, in der kein Widerspruch, und Eines wie das Andere gleich nothwendig ist. Diese gleiche Nothwendigkeit erzeugt auch jenes Leben, das in der wahren Wissenschaft stets wahrgenommen wird. Das System kann so nur als Totalität von wesentlichen und nothwendigen Momenten erscheinen, welche Totalität Einheit ist. Das formelle Princip der Wissenschaft ist daher die Einheit; daher hat die Wissenschaft, die Einheit hat, selbst ihr Princip; und zwar so, daß dieses Princip alle andern untergeordneten Principien in sich enthält.

Die Momente der Einheit und des Princips sind aber zu wichtige Momente, als daß wir bei der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig an ihnen vorübergehen dürften.

---

*) Daher Thomas v. Aq. in einer schon oben angeführten Stelle: Respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum: non quidem materialiter, sed *secundum rationem formalem objecti*, ... Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitas revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub *scientia una*. *Summ. th.* P. I qu. 1. art. 3.

Es gibt eine zweifache Einheit: Einheit des Objectes und Einheit des erkennenden Geistes, also objective und subjective Einheit. Um mit der letztern den Anfang zu machen, so ist ihr Wesen in der Forderung ausgesprochen, daß im erkennenden Subjecte alle Erkenntniß nur Eine, gleichsam nur Ein organischer Gedanke sei, wie der Geist selbst nur Einer ist. Die Wissenschaft ist etwas Geistiges; sie hat daher auch den Zusammenhang des Geistes. Der Geist aber ist lebendiger Organismus, und dieser lebendige Einheit. Folglich kann auch das Wissen und Erkennen des Geistes nur ein einheitliches sein, und nur dieses ist das wahre. Wie aber der erkennende Geist nach Einheit strebt, so muß auch das zu Erkennende und Erkannte selbst Einheit haben, und das ist die Einheit des Objects, die Sacheinheit, die Einheit der objectiven Wahrheit. Dieser objectiven Einheit muß sich aber der subjective Geist bemächtigen, wenn er die Dinge in der Wahrheit erkennen und darstellen will. Es ist daher nothwendig, daß sich eine neue Einheit erzeuge, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, in der die Wahrheit selbst besteht. Möglich wird diese Einheit durch die auf speculativem Wege zu gewinnende Idee des objectiven Dinges, oder der ausser uns seienden Sache. Sind wir aber auf geistige Weise selber in die Sache, in das Object verflochten, wie in die objective Wahrheit des Glaubens; so wird die geforderte Einheit möglich durch die göttliche Idee, wie wir diese früher beschrieben haben. Dabei aber wird gefordert, daß die objective Einheit nichts verliere durch das hinzutretende subjective Moment, und die Meisterschaft des Wissens und Erkennens besteht eben darin, die objective Einheit, die dann zugleich Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit ist, wirklich zu erreichen und die erreichte darzustellen. Die objectiv vollendete Erkenntniß ist hier von aller blos individuellen Zuthat befreit, und die Wissenschaft nur das zurückgeworfene Bild der Dinge *).

*) Schon daraus geht hervor, wie das Subject nothwendig habe,

Die Wahrheit der subjectiven Erkenntniß besteht somit in der Uebereinstimmung des auf den Gegenstand gerichteten oder bezogenen Erkennens mit dem Gegenstande selbst; darum ist die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Wahrheit, und zwar hier der objectiven Wahrheit, so daß auch hier der Ausspruch gilt, die Erkenntniß der Wahrheit sei die Wahrheit der Erkenntniß.

Das Moment der Einheit führt so von selbst zum Moment des Princips. Wenn wir oben von der Gestaltung der Wissenschaft und besonders der dogmatischen einen sogenannten ersten Grundsatz, sei es in der Form des Begriffs, oder des Urtheils oder des Schlusses, ausgeschlossen haben; so ist es nicht geschehen, weil wir das Princip überhaupt verwerfen, sondern weil jene die Stelle des wahren Princips nicht vertreten können. Das wahre Princip ist es aber eben, wodurch die rechte Einheit zu Stande kommt. Wie das Princip selbst nur Eines sein kann, so kann auch Alles in der Wissenschaft nur von diesem Einen Princip ausgehen und erkannt werden; die Einheit der Wissenschaft ist die Einheit des Princips. Wir unterscheiden aber bei dem Princip, wie oben bei der Einheit, ein Zweifaches. Es gibt ein Princip der Sache (Sachprincip) und ein Princip der Erkenntniß (formelles Princip). Beide Principien müssen aber gleichfalls nur wieder Ein Princip werden, und nur in dieser Einheit kann die Erkenntniß eine wesentliche, d. h. eine Erkenntniß des Wesens werden. Damit ist von selbst die Forderung ausgesprochen, es müsse dem Geiste möglich sein, das Princip der Sache zu erkennen, folglich auch, sich in dasselbe zu vertiefen, auch wenn es den Charakter des Unbedingten und Unendlichen an sich trüge.

---

in das Objekt einzudringen. Daher sagt Cicero mit Recht: intrandum est in rerum naturam, et penitus, quid ea postulet, pervidendum. De fin. l. V, Auf ein solches intrare et penitus pervidere lassen es die Rationalisten mit dem Christenthume in der Regel nicht ankommen, kaum daß sie die Aussenseite beschauen.

Das Sachprincip ist aber das Wesen, der Geist der Sache selbst, und so können wir es das substantielle Princip nennen. Das Erkenntnißprincip ist das formelle, und als solches die Einheit, von der oben die Rede war. Diese Einheit des formellen Princips ist aber nur aus der Einheit des Wesens und des Geistes selbst, und so ist das Princip selbst nur Eines, von zwei Seiten nämlich angesehen. Was es aber dem Geiste möglich macht, in die Unendlichkeit des Sachprincips einzubringen, das ist wiederum die göttliche Idee, durch die er in dasselbe selbst verflochten ist.

Das Eine ist aber schon nach den bisherigen Schilderungen nicht das leere Eine, Einzige, sondern hat in sich eine große Mannigfaltigkeit, einen unendlichen Reichthum von Bestimmungen. Diese mannigfaltigen Bestimmungen haben an sich keine innere trennende Verschiedenheit, keine Disharmonie, sondern sie sind im Princip schon enthalten und entwickeln sich aus ihm nur als verschiedene Momente des Einen Wesens, des Einen Geistes. Das Mannigfaltige, das Reiche, ist daher durch das Princip innerlich schon organisirt zur Einheit, und ordnet sich sofort zu einem Ganzen, in welchem der festeste Zusammenhang herrscht. Das Princip ist daher wie Grund, so Zweck, und es ist das Eine im Mannigfaltigen, was auf das Individuelle berechnet ist, und dieses als Moment aufnimmt in die große Einheit und in ihr gewähren läßt *). Wird das Einzelne nachgewiesen als hervorgegangen aus dem Princip und aufgenommen in die Energie desselben, als aufgenommen somit in das Leben, das aus ihm hervorgeht, und in die Zwecke desselben; so ist dieß der Beweis der Wahrheit des Einzelnen; seine Wahrheit ist dieß, wesentliches Moment des Ganzen zu sein.

*) Schön sagt daher Matthäi: „Die Strenge der Wissenschaft ist ihr Recht; ihr Zweck, in dem Einzelnen sich zu wissen, ihre Milde. In ihr ist ihre Strenge aufgehoben, weil die Geständnisse der einen so freudig wie die Urtheile der andern ernst sind.“ Neue Auslegung der Bibel. S. 319.

Wir haben bisher die Wissenschaft in ihrem allgemeinen Charakter betrachtet. Jetzt liegt es uns ob, die Anwendung auf die Wissenschaft der Dogmatik zu machen.

Die wesentliche Bestimmung der Wissenschaft zuerst betreffend, fällt in die Augen, daß diese, wie schon früher bemerkt, sich gleich bleibt; denn es gibt nur Eine Wissenschaft, oder die Wissenschaft hat nur Einen Charakter, der ihr wesentlich ist. Demnach ist die Dogmatik als Wissenschaft ein System, dessen wesentlicher Charakter die organische Einheit in der Weise ist, daß sich die besondern Begriffe, Ideen und Lehrsätze, mit Einem Worte die Wahrheiten als Wechselverhältnisse mit innerer Nothwendigkeit bestimmen, und auf dieselbe Weise darstellen. Die Einheit ist das formelle Princip, wie wir dieses oben begriffen haben. Mit dem formellen Princip kann uns aber allein nicht genügen; denn die Dogmatik gestaltet sich eben so sehr auch und ganz vorzüglich aus einem substantiellen. Das substantielle Princip aber, oder das Sachprincip, aus dem zuletzt das formelle selbst ist, ist der göttliche Geist des Christenthums, der innere Geist der christlichen Wahrheit nach allen ihren Bestimmungen und nach ihrer ganzen Energie.

Das Christenthum selbst ist überall die Gestaltung des christlichen Geistes, der sich vom Geiste der irdischen Weisheit gänzlich unterscheidet, daher er denn auch diesen stets gegen sich hatte. Er unterscheidet sich aber eben so wesentlich vom Geiste der Philosophie, so fern diese ein reines Erzeugniß des menschlichen Verstandes ist. Der Geist des Christenthums kündet sich daher überall an als ein ganz eigenthümlicher, unerachtet er zugleich der universelle ist (und vielleicht gerade deßwegen, weil er ein solcher ist). Das aber, was den Geist des Christenthums wesentlich von dem Geiste jeder menschlichen Lehre unterscheidet, ist, daß er der göttliche ist. Paulus stellt die Lehre, die er den Korinthiern verkündet, durch-

aus nicht dar als etwas Eigenes, Individuelles, Menschliches, sondern als einen Erweis des Geistes und der Kraft, damit der Glaube sich nicht gründe auf Menschenweisheit, sondern auf die Kraft Gottes *). Auch kann einen andern Grund Niemand legen als den, der schon gelegt ist, Jesum Christum **). Der göttliche Geist des Christenthums ist aber nur Einer; er hat eigene, innere und ewige Gesetze, entwickelt aus sich heraus, ohne Anderes dazuzunehmen, eine Reihe von Wahrheiten, die alle das innerste Verhältniß zu einander haben und im engsten Zusammenhange unter sich stehen. Dieser Zusammenhang ruhet in der höhern Einheit, die der göttliche Geist selbst ist, aus dem jene Wahrheiten ihren unmittelbaren Ursprung haben. So erzeugt der christliche Geist aus seiner unendlichen Tiefe einen Kreis von Wahrheiten, die durch die in ihnen herrschende Nothwendigkeit sich wechselseitig bedingen und bestimmen, und zusammen ein System bilden, das durch wissenschaftliche Haltung und innere Consequenz keinem andern nachsteht. Die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung ist somit selbst ein System von Wahrheiten. Was daher die wissenschaftliche Gestaltung betrifft, so kann sich die Dogmatik, um das Wenigste zu sagen, mit jedem andern Erzeugnisse des wissenschaftlichen Geistes messen. Diese Wissenschaftlichkeit kann aber der allgemeinen wissenschaftlichen Form nur darin gleichen, daß sie auf Einheit gebaut ist, die überall mit Nothwendigkeit verbunden ist. Sie ist aber der allgemein wissenschaftlichen Form nicht entnommen, denn das Christenthum, das ohnehin die herrlichsten Gestalten aus sich schon erzeugt hat, kann und wird auch wissenschaftlich seine Form hervorbringen. Wenn aber diese Form Aehnlichkeit mit der allgemeinwissenschaftlichen darin zeigt, daß sie, wie diese,

*) 1. Kor. II, 4, 5.
**) 1. Kor. III, 11.

Einheit darstellt; so ist deßwegen die christliche Wissenschaft nichts weniger noch als nachgebildet, sie hat ihre Form zeugende Kraft im göttlichen Geiste des Christenthums. Die Aehnlichkeit ist im reproducirenden menschlichen Geiste selbst zu suchen, der, als Bild des göttlichen, wenn er seines innersten Wesens nur recht bewußt wird, Wahrheit als Einheit sucht. Daß übrigens der Geist, der durch Philosophie lange und viel sich zum Voraus schon gebildet hat, in der Theologie um so größere und leichtere Fortschritte machen werde, wird nie bestritten werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus hätte das Christenthum immer angesehen werden sollen. Es wäre dann nicht möglich gewesen, so viel Fremdartiges in dasselbe hineinzutragen, und dadurch die Dogmatik zu einem in sich zusammenhangslosen unnatürlichen Ganzen zu machen; man bedachte nicht, daß das Christenthum als Ursprüngliches früher da war, als seine wissenschaftliche Bearbeitung. Die speculative Richtung durfte nun keine andere sein, als die durch das ursprüngliche Christenthum selbst angewiesene; kein Princip konnte neu gegeben oder oder erfunden werden, aus dessen Entfaltung das christliche Dogma und sofort auch die Verknüpfung der Dogmen zum Lehrbegriff hervorgehen sollte; denn das Eine substantielle Princip der Dogmatik ist nur der göttliche Geist des Christenthums, wie das formelle die Einheit ist.

Das substantielle Princip, der christliche Geist, wird auch in seiner Einwirkung auf das Sichgestalten des Bewußtseins das absolut-organische Princip der wissenschaftlichen Methode; und so sind beide Principien nur Ein Princip; denn der göttliche Geist des Christenthums hat die absolute Einheit in sich, die in der wesentlichen Form der Sichselbstgestaltung auch wiederum nur als Einheit erscheinen kann. Diese Form ist aber die systematische. Die Dogmatik ist also System, und zwar System der Einen christlichen Wahrheit. Dieses System hat in seinem Princip, welches der Geist ist, seinen Anfang, seine Bewe-

gang, seinen Fortschritt und seine Vollendung; der Geist, wie er von sich ausgegangen ist, strebt in sich wieder zurück. Das wahre System stellt daher nur den Einen Geist dar und die Eine Wahrheit dieses Geistes nach allen wesentlichen Momenten. Jedes Dogma ist ein solches wesentliche Moment der Einheit, und die Einheit die Totalität aller Momente. Es gibt eine Durchführung und organische Gliederung des Ganzen, und es gibt eine Durchführung und organische Gliederung des Einzelnen. Alle dialektische Durchführung und organische Gliederung aber ist nur die Eine Durchführung und Gliederung des Ganzen im System und durch das System. Das einzelne Dogma also, obwohl eine feste Bestimmtheit, eine ruhige Einheit in sich, ist doch nicht nur für sich, ruhet nicht auf sich allein, sondern auch auf andern Dogmen, und am meisten auf dem Ganzen; die Einheit ist somit die lebendigste, die es geben kann. So bestimmen und tragen alle Momente sich gegenseitig, so halten, stützen und binden sie einander, so nimmt jedes sein Licht vom andern, und gibt dieses Licht dem andern wieder.

10. Eintheilung der Dogmatik.

Nun ist noch übrig, die Dogmatik einzutheilen. Bei der Eintheilung der Dogmatik stellt sich aber gleich Anfangs eine Schwierigkeit heraus, die nicht zu übersehen ist. Die Wissenschaft als ein geschlossenes Ganze ist einem Kreise zu vergleichen, der in sich selbst zurückläuft. Die Frage ist daher die, wie in diesen Kreis hineinzukommen, und wie innerhalb desselben ein Anfang zu machen sei. Diese zweifache Frage ist deßwegen so schwer zu beantworten, weil mehrere Weisen, einen Anfang zu machen, je von ihrem Standpunkte aus gerechtfertigt werden können, wenn schon nur Eine die wahre ist, die, welche zugleich am schnellsten zum Ziele kommt, abgesehen davon, daß sich auch sonst noch Alles rechtfertigen lassen müsse, und mehr als bei den andern Weisen. Im Allgemeinen dürften wir nun aber als Regel

aufstellen: Man suche von da aus in den Kreis einzudringen, wo man am leichtesten den Geist des Ganzen in sich aufnehmen kann; und dann: Man strebe gleich Anfangs in das Centrum zu dringen, in welchem jenes Ganze den höchsten Beziehungen und Potenzen nach selbst schon wohnt. Da aber dieses Eindringen in den Kreis der Wissenschaft immer etwas Subjectives bleibt, so ist dieses subjective Verfahren später wissenschaftlich zu rechtfertigen, und so verschwindet der Anfang im Kreise, und das Subjective im Objectiven. Die Hauptregel ist aber doch die: Laß die Dogmatik nur Abbild ihres Urbilde sein, des Inhaltes des christlichen Bewußtseins nach allen seinen Momenten und in seiner selbstgeschaffenen Ordnung.

Folglich wird man in der Dogmatik mit demjenigen anfangen müssen, was in dem Kreise ihrer objectiven Wahrheiten als d a s j e n i g e erscheint, von dem das Andere ausgeht und in welches es zurückkehrt, was somit eben so Princip als Ziel und End alles Andern ist.

An schädlichen Vorurtheilen kann es bei der Eintheilung der Dogmatik nicht fehlen. Das schädlichste ist aber offenbar dieses, nach welchem die Eintheilung Resultat ist einer blos ä u s s e r l i c h e n über ihren Inhalt Statt habenden R e f l e x i o n, als ob, was ausserhalb der Sache durch Betrachtung gewonnen wird, auch innerhalb derselben Gültigkeit hätte, und folglich der göttliche Inhalt sich bestimmen lassen müßte durch ihm fremde Reflexionen. Wie daher der innere Zusammenhang der Sache sich selbst hervorbringt, so bringt sich auch der Uebergang von einem Gliede zum andern und zuletzt die ganze Ordnung von selbst hervor. Denn wo eine Gestalt des Bewußtseins sich durch sich selbst zu einer andern fortbestimmt, da muß auch das n a c h und n e b e n, das i n, m i t und d u r c h einander sich von selbst ergeben. Der schöne, feste Bau des wohlgeordneten Ganzen, der innere organisch-lebendige Zusammenhang der Begriffe, Ideen, Sätze und endlich der Theile ist also des christlichen Geistes eigenes

Werk, und es ist dieses um so mehr, je ungekünstelter, einfacher es ist.

Den Anfang macht also nothwendig, was, als anfangslos, selbst der Anfang ist, Gott *). Dieser Anfang ist zugleich der Mittelpunkt der ganzen Glaubenslehre, denn Gottes und göttlicher Beziehungen ist Alles voll **). Was Gott nicht selbst ist, aber, von ihm aus Bewegung seiner freien Liebe geschaffen, Dasein hat, das ist die Creatur. Und so zerfällt die ganze Dogmatik in zwei große Theile: in die Lehre von Gott, und in die Lehre von der Creatur. Die Lehre von Gott zerfällt aber selbst in zwei Unterabtheilungen, von welcher die erste: Gott an sich, die zweite die innern Verhältnisse der Gottheit, die Dreieinigkeit zum Gegenstande hat. Die Lehre von der Creatur vollzieht sich in drei Unterabtheilungen; die erste enthält die Lehre von der Schöpfung, und zwar nach den drei wesentlichen Momenten der Creatur, die Geist, Natur und Mensch ist, welcher letztere Geist und Natur in sich vereinigt. Die zweite Unterabtheilung enthält die Lehre vom freien Abfall der Creatur von Gott mit den Folgen desselben. An sie schließt sich an die Lehre von der Erhaltung und Vorsehung, beide mit Rücksicht auf eine einstige Erlösung der von Gott abgefallenen Welt, welche Erlösung von Seite Gottes in der Bewegung seiner Liebe

---

*) Daher das alte Sprüchwort: A Jove principium.

**) *Thomas v. A.* Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus (sacrae) scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum: proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem: unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 7.

zu der Welt liegt, von Seiten der Welt aber in der Bewegung des Geistes, der in sein wahres Sein und Leben wiederhergestellt werden will, ruhet. Die dritte stellt dar die Rückkehr des Geistes und der Dinge zu Gott, wie sie durch die wirkliche Erlösung möglich gemacht ist, und fortgehend in der Kirche bis zum Tage der letzten Entscheidung hin sich verwirklichet.

In die weitere Eintheilung brauchen wir an diesem Orte nicht einzugehen; sie ergibt sich überall aus sich selbst, und so am natürlichsten. Das Verhältniß aber betreffend, das zwischen der Creations- und Incarnationstheorie besteht, so müssen sie im innersten Zusammenhange mit einander stehen; damit stellt sich dann auch die Wahrheit des Christenthums als eine ewige und göttliche dar. Die zweite Schöpfung durch Christus ist durch die erste gewissermaßen präformirt, wenn auch nicht prädestinirt, denn unmöglich können wir uns zu dem Satze verstehen: die erste Schöpfung habe an sich der Vollendung bedurft und diese sei das Christenthum *). Ist aber, um auf das Unsrige wieder zurückzukommen, die zweite Schöpfung durch die erste präformirt; so gibt es nur Eine Theorie, nur Ein System, worin die verschiedenen Momente sich einander voraussetzen, halten und binden. Darin liegt dann zugleich, daß das Christenthum auch die tiefste Philosophie und die höchste, lebendigste Wahrheit sei. Nebenbei mögen sich noch andere Parallelen herausstellen, die in großen Partien durch das Ganze gehen, und ihr gleiches Wesen erweisen. So das Verhältniß von Glauben und Wissen, Gnade und Freiheit u. s. w., die selbst das innerste Verhältniß zu einander haben.

Je mehr aber der subjective Geist sich selbst dadurch befreit, daß er sich im göttlichen gründet und in diesem auf höhere Weise wieder findet; desto mehr wird ihm das hohe Werk gelingen, die Darstellung der christlichen Wahrheit, in

*) Eine Lehre Schleiermacher's.

reiner Objectivität, in vollkommen entwickeltem, gut und schön gegliedertem Organismus, der sein Lebensprincip in sich selber trägt, und durch sich schon, durch sein ruhiges, einfaches und stilles Dasein mit verborgener, innerer Gewalt jenes Leben in uns aufruft, welches als das Leben in Wahrheit auch das Leben in Gott ist.

11. Geschichte der Dogmatik.

Die Geschichte der Dogmatik, das Letzte, was uns in der Einleitung noch übrig ist, darf mit der Dogmengeschichte nicht verwechselt werden, was wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dieser manchmal schon geschehen ist. Wir suchen hier die Verwandtschaft sowohl als die Verschiedenheit beider kurz anzugeben.

Da die Dogmatik von einem durch die Offenbarung Gegebenen ausgeht, so ist sie schon mit Rücksicht auf ihren Ursprung historischer Natur. Dieser historische Charakter bleibt ihr, weil das Urfactum der Offenbarung fortwährend die Grundlage des christlichen Lehrbegriffs, wie der ganzen Institution des Christenthums ist. Aber auch diese beiden haben sich in der Zeit fortwährend entfaltet, und sind mit Rücksicht auf diese Entfaltung und Entwicklung gleichfalls wieder historischen Charakters. Faßt man nun die Entwicklungen des christlichen Lehrbegriffs in verschiedenen Zeitaltern, so wie die Schicksale, die der Glaube hatte, ins Auge, und stellt man sie vom Ursprunge der christlichen Religion an bis auf unsere Zeit herab dar; so entsteht die Dogmengeschichte, die sonach, wie wir sie bereits genannt haben, die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ideen, oder die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite ist. Diese Dogmengeschichte ist, da sie die allmählige Bildung der Glaubenslehren, welche die geistigen Keime des christlichen Lebens sind, darstellt, gleichsam die innere Seite der Kirchengeschichte. Sie ist aber eben darum auch die historische, oder, wenn Historie

das Aeußere ist, die äußere Seite der Dogmatik. Doch reicht hier der Begriff des Aeußerlichen nicht ganz zu, um die Natur des Verhältnisses richtig zu bezeichnen, da die Dogmengeschichte als historische Wissenschaft ihrem Inhalte nach die Genesis der Dogmatik ist, woraus der eigentliche innere Zusammenhang der beiden letzten Wissenschaften erhellet. Wird aber endlich geschichtlich nachgewiesen, zu welcher Zeit und wie die Dogmen des Christenthums in ein wissenschaftliches System gebracht worden seien, und welche Schicksale sofort die Dogmatik als System gehabt habe, so entsteht die Geschichte der Dogmatik. Sie gibt somit an, in welcher Form und nach welcher Methode die christliche Lehre von den verschiedenen Lehrern der Kirche dargestellt worden ist. Bei der Dogmengeschichte wird also die Materie, bei der Geschichte der Dogmatik aber blos die Form der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung. Das Verhältniß beider zu einander ist daher das des Inhaltes zur Form.

Die Geschichte der Dogmatik hat, wie alles Geschichtliche, gewisse Zeiträume und Perioden, welche in Absicht auf das gegenwärtige Object eben die Zeiträume und Perioden der Entwicklung der Formen der Dogmatik sind. Diese Zeiträume und Perioden haben in Folge der obigen Verwandtschaft nicht nur Aehnlichkeit mit den Perioden der Dogmengeschichte, sondern sie sind in gewissem Sinne dieselben, wenn vielleicht schon noch ein Unterschied aufgefunden werden könnte. Es könnte, sagen wir, ein Unterschied aufgefunden werden. Denn die Entwicklung einer bestimmten Lehre kann vor sich gehen, ohne daß darum in demselben Zeitpunkte auch schon die dogmatische Form sich wesentlich veränderte; sondern das eben Enwickelte wird an dasjenige, was schon früher entfaltet ist, als ein weiteres Moment angereiht. Erst wenn eine lange Zeit hindurch viele solche Entwickelungen vor sich gegangen sind, wird die Form denjenigen Charakter annehmen müssen, den die entwickelten Massen verlangen. Allein da es an sich dennoch stets die reale Entwicklung des

Dogmas ist, was für die Form das Maaß hergibt; so fallen die Zeiträume und Perioden der Dogmengeschichte und der Geschichte der Dogmatik wieder zusammen.

Wir unterscheiden darum zunächst drei große Zeiträume, die wiederum in ihre Perioden zerfallen.

Der erste Zeitraum geht von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Der zweite vom Anfang des achten Jahrhunderts bis in die Mitte des fünfzehnten.

Der dritte von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit.

I. Zeitraum.

Von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Dieser Zeitraum zerfällt in drei Perioden.

Die erste Periode ist die Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit, von Christus bis 125.

Die zweite ist die Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, von 125 bis 430.

Die dritte ist die Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern, von 430—700.

Erste Periode.

Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit.

Von Christus bis zum Jahr 125.

Einfalt in tiefer Bedeutung ist der Charakter der Lehre Jesu, wie er uns aus den Evangelien anspricht, und wie ihn die Briefe einiger seiner Jünger, namentlich die des Johannes, Petrus und Jakobus nachhallen. Nachgeahmt kann

dieser Charakter in der Rede nicht werden, denn er ruhet auf dem innersten Dasein selber und ist etwas schlechthin Ursprüngliches, welches als das, was es ist, einerseits nur erhalten und fortgeerbt, andererseits aber nur erklärt werden kann. Diese ursprüngliche Form ist die Mittheilungsform des göttlichen Offenbarers an den Glauben und für diesen, damit aber die göttliche Urform selbst, die für die Nachwelt und von dieser als ein Empfangenes, Ererbtes durch Verkündigung zu verbreiten, durch die Wissenschaft aber auszulegen ist, so daß eben die Verkündigung und Auslegung der göttlichen Offenbarung keine andere Aufgabe hat, als die Urform für unser Bewußtsein zu entwickeln, wodurch der Glaubensinhalt erforscht und als erforschter sofort in ein System gebracht wird. Bei Christus gehören Lehren und Thaten schlechthin zusammen, wie auch die einen nur in den andern ihre völlige Erkärung finden. Sein Hauptbestreben war, ein göttliches Reich zu gründen, und in diesem ein vollkommen religiöses Leben, dessen Princip der Geist der Wahrheit wäre, der in der Menschheit fortan die ewige Wahrheit zum Bewußtsein bringt. Durch ihn ist eine göttliche Entwicklung mitten unter uns gesetzt worden. Die Offenbarung durch Christus war unmittelbare Selbstverkündigung Gottes. Daher kommt es, daß die Reden Jesu nicht selbst ein System bilden; wohl aber geben sie die Principien zu einem großen Systeme her, in dem viele Systeme enthalten sind. Tausende haben in diesen Reden geforscht, und Alle haben gefunden, und mehr gefunden, als sie nur zu ahnen im Stande waren. Tausende haben in diesen Reden geforscht und gefunden, und sind nach einem langen Leben mit dem Bekenntnisse geschieden, noch nicht einen kleinen Theil des bei der Forschung selbst stets wachsenden Reichthums des göttlichen Wortes erforscht zu haben. Aber um zu finden, muß man recht suchen, und um recht zu suchen, muß der Geist nach Christus gebildet sein, muß er selbst jene Einfalt besitzen, jenen Durst

nach Wahrheit und jene Liebe in sich tragen, die in den Reden Jesu gefordert werden als Bedingung zum Verständniß Seiner, und als Bedingung zur Kindschaft Gottes, welche der Zweck seiner Sendung ist.

Wie Christus seine unergründliche Lehre in hoher Einfalt und mit tiefer Innigkeit vortrug, und wie aus seinen Reden eigentlich nur die göttliche Liebe, die göttliche Milde und der göttliche Ernst spricht; so ist auch im Lehrvortrag der Apostel nur Herz und Seele. Nur den Glauben wollten sie erregen in den Gemüthern, der in seiner unendlichen Kraft für das unmittelbare Leben in Gott keiner andern Ueberzeugung bedurfte, als derjenigen, die in ihm selbst liegt. Auch bei ihnen finden wir kein System; Zeitumstände und individuelle Verhältnisse haben ihre Schriften hervorgerufen, und in dieser einfachen Gestalt und Form gehen sie neben der allgemeinen lebendigen Verkündigung, die in der Kirche ist, einher. Bei den Aposteln Johannes und Paulus findet sich zum Systeme nur eine sehr leise Bewegung, und auch dieß nur in wenigen ihrer Schriften *). Sie hatten in keiner derselben die wirkliche Absicht, ein Lehrgebäude des christlichen Glaubens im Allgemeinen zu geben, oder auch nur einzelne Theile desselben wissenschaftlich zu behandeln. Die bemerkte Annährung hat ihren Grund eigentlich nur in ihrer geistigen Individualität, die zum Speculativen, insbesondere aber zum Dialektischen hinneigte.

Es könnte nun aber die Frage aufgeworfen werden, ob es, da Christus und die Apostel in der genannten Weise ihre Lehre vortrugen, auch erlaubt sei, von dieser einfachen Darstellungsweise ab und zu einer streng wissenschaftlichen über-

---

*) Kurze Darstellung des Johanneischen und Paulinischen Lehrbegriffs in unserer Encyklopädie; ferner in Joh. Scot. Erigena, S. 220—237, hier in der Abhandlung: Von dem Ursprung der speculativen Theologie und ihrem Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena, S. 213—298.

zugehen? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Zuerst ist zu bemerken, daß in der genannten Urform, die ein unmittelbares Selbstverkünden der Gottheit in sich schließt, Niemand sprechen kann als Gott selbst, der sich Offenbarende, oder ein Prophet, der aber nicht aus sich selber redet, sondern nur als Organ der Gottheit spricht. Dann aber war diese Urform, abgesehen davon, daß sie ihr Wesen zu jeder Zeit behält, besonders noch angemessen für die Bedürfnisse und Verhältnisse der Zeit, in welcher Jesus auftrat, und nach welchen er sich richtete, ohne zu jener Accommadation fortzugehen, die ihm erst in den neuern Zeiten zugemuthet worden ist. Wenn er daher einerseits lehrte, wie er als Offenbarer der Gottheit lehren mußte; so lehrte er in anderer Hinsicht wieder so, wie er in seinen besondern Verhältnissen und unter seinen besondern Umständen nicht anders lehren konnte. In dieser letzten Weise ist es aber auch immer im Christenthume mit dem Vortrag gehalten worden. Paulus sagt, er sei Allen Alles geworden, und an einem andern Orte bekennt er: ich konnte mit euch nicht, wie mit geistigen Menschen reden, sondern wie mit sinnlichen, wie mit Kindern im Christenthume. Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn diese konntet ihr noch nicht ertragen, und könntet sie auch jetzt noch nicht ertragen, weil ihr noch sinnlich seid, 1 Kor. 3, 1. 2. vgl. Hebr. 5, 12—14. Richtet sich somit der Lehrvortrag nach der geistigen Beschaffenheit des Menschen, so wird es derselbe Fall sein müssen, wenn das Bedürfniß nach Wissenschaft erwacht ist. Dazu kommt noch, daß durch das Christenthum alle geistigen Kräfte unendlich erhöht worden sind, und, zum tiefsten Erkennen angeregt, im göttlich geoffenbarten Worte zugleich ihre Befriedigung finden wollen. So groß, so tief und so umfangsreich daher die göttliche Anregung ist; so groß, so tief und so umfangsreich will die entsprechende Befriedigung sein.

Den schriftstellerischen Charakter der Apostel finden wir auch bei ihren nächsten Nachfolgern in der Lehre und im

nach Wahrheit und jene Liebe in sich tragen, die in den Reden Jesu gefordert werden als Bedingung zum Verständniß Seiner, und als Bedingung zur Kindschaft Gottes, welche der Zweck seiner Sendung ist.

Wie Christus seine unergründliche Lehre in hoher Einfalt und mit tiefer Innigkeit vortrug, und wie aus seinen Reden eigentlich nur die göttliche Liebe, die göttliche Milde und der göttliche Ernst spricht; so ist auch im Lehrvortrag der Apostel nur Herz und Seele. Nur den Glauben wollten sie erregen in den Gemüthern, der in seiner unendlichen Kraft für das unmittelbare Leben in Gott keiner andern Ueberzeugung bedurfte, als derjenigen, die in ihm selbst liegt. Auch bei ihnen finden wir kein System; Zeitumstände und individuelle Verhältnisse haben ihre Schriften hervorgerufen, und in dieser einfachen Gestalt und Form gehen sie neben der allgemeinen lebendigen Verkündigung, die in der Kirche ist, einher. Bei den Aposteln Johannes und Paulus findet sich zum Systeme nur eine sehr leise Bewegung, und auch dieß nur in wenigen ihrer Schriften *). Sie hatten in keiner derselben die wirkliche Absicht, ein Lehrgebäude des christlichen Glaubens im Allgemeinen zu geben, oder auch nur einzelne Theile desselben wissenschaftlich zu behandeln. Die bemerkte Annährung hat ihren Grund eigentlich nur in ihrer geistigen Individualität, die zum Speculativen, insbesondere aber zum Dialektischen hinneigte.

Es könnte nun aber die Frage aufgeworfen werden, ob es, da Christus und die Apostel in der genannten Weise ihre Lehre vortrugen, auch erlaubt sei, von dieser einfachen Darstellungsweise ab und zu einer streng wissenschaftlichen über-

*) Kurze Darstellung des Johanneischen und Paulinischen Lehrbegriffs in unserer Encyklopädie; ferner in Joh. Scot. Erigena, S. 220—237, hier in der Abhandlung: Von dem Ursprung der speculativen Theologie und ihrem Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena, S. 213—298.

sind. Vorzugsweise gehören dahin die Gnostiker. Allein obschon die dadurch erzeugte Bewegung nicht in Abrede gestellt werden kann, ist sie dennoch eine erst anfangende zu nennen, die sich in ihrem eigentlichen Charakter erst in der zweiten Periode entwickelte. Ueberhaupt aber ist eine lange Zeit hindurch das apostolische Symbolum der einzige Versuch, das christliche Bewußtsein in bestimmten Sätzen zusammenhängend auszusprechen.

Mit jener von Außen her kommenden Anregung zur Speculation verhielt es sich aber auf folgende Weise.

Als man im Heidenthum die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß das Christenthum mit physischen Waffen allein nicht bekämpft werden könne, und daß das Blut der Martyrer nur eine um so fruchtbarere Aussaat für die Kirche sei *), suchte man dem übermächtig gewordenen Geiste auch wieder Geist entgegenzusetzen. Die Angriffe auf das Christenthum waren aber hauptsächlich von zweierlei Art. Zuerst suchte man seine Lehren durch Witz und Spott der Verachtung Preis zu geben; als aber diesem unwürdigen Verfahren das Christenthum nur seine erhabene göttliche Würde entgegensetzte, mußte der Kampf einen andern und zugleich ernsteren Charakter annehmen. Das religiöse Bewußtsein im Heidenthume mußte dem Christenthume gegenüber mehr entwickelt werden, als es bisher der Fall war. Freilich arbeitete es damit auch an seinem eigenen Untergange, zuerst, weil es nun selbst das Christenthum da, wo es noch nicht bekannt war, bekannt machte, sodann, weil es dadurch, daß es das Christenthum geistig bekämpfte, nun auch geistig überlegene Kämpfer gegen sich selbst im Christenthume erweckte; endlich drittens, weil es in seiner dialektischen Stellung zum Christenthume diesem den Sieg der Sache nach nicht lange streitig machen konnte, und so zu einer Selbstkritik hingetrieben wurde, in der es sich selbst verurtheilte.

*) *Tertullian.* Plures efficimur, quoties metimur a vobis. Semen est sanguis Christianorum. *Apologet.* c. 50.

die auf dem Boden des Christenthums mit der Kraft der von Oben gekommenen Wahrheit sich aufstellenden Kämpfer sind die Apologeten der ersten christlichen Kirche.

An den Kampf mit dem Heidenthume reihete sich an der Kampf mit dem Judenthume, der in seiner Art nicht weniger ernst und streng, aber auch eben so erfolgreich für die Sache des Christenthums war.

Aber selbst hiemit war der Kampf nicht geendet, sondern beinahe zu derselben Zeit vereinigte sich mit den beiden ersten Feinden ein dritter, die Häresie, die der Feind der Kirche in ihr selber war. Ohne auf die Principien einzugehen, die in ihr als negative wirkten, haben wir an dem gegenwärtigen Orte nur zu bestimmen, woher sie waren. Nicht aus dem Christenthume und seiner Wahrheit, denn sonst hätten sie nicht in Kampf mit dieser gerathen können. Indem sie daher anderwärts zu suchen sind, finden wir sie, was auf den ersten Augenblick auffallen mag, im Heidenthum und Judenthum. Denn diese beiden Gestalten haben wir in ihrer Stellung zum Christenthume von einer zweifachen Seite anzusehen. Das erstemal so, wie sie als offene Feinde dem Christenthume gegegenüber traten; das zweitemal aber so, wie sie in Vielen, die äußerlich zum Christenthume übergegangen, mehr oder weniger sich erhalten haben; die so für Christen Gehaltene waren daher in ihrem Innern entweder überwiegend heidnisch, oder überwiegend jüdisch. In dem einen Falle wie in dem andern konnten sie, was sie auch gethan haben, das Christenthum in seiner reinen und unvermischten Gestalt nur negiren. Damit aber sind wir bei der zweiten Periode der Geschichte der Dogmatik angekommen.

Vorher ist aber noch das Resultat der ersten Periode in Kürze anzugeben.

1) Was in der Selbstverkündigung Christi und in der Verkündigung der Apostel enthalten ist, ist einerseits unmittelbares Wort Gottes an den Menschen, und andererseits Aufnahme dieses göttlichen Wortes durch den

Glauben, der in freudiger Kraft sich sofort der Welt mittheilt.

2) Die in der Selbstverkündigung Christi gegebene Urform ruft auch eine Urform in der ersten Auffassung dieser Selbstverkündigung durch den Glauben, und eine Urform der Weiterverkündigung desselben substantiellen Glaubens durch die Apostel hervor.

3) Die von Christus geoffenbarte und von den Aposteln der Welt verkündete Wahrheit ist bleibende Grundlage aller christlichen Wissenschaft.

4) Dieß Letztere ist in zweifacher Hinsicht zu nehmen:

a. so, wie in dieser Grundlage die christlich-religiösen Gedanken aller künftigen Zeiten und Völker schon enthalten sind, also mit jener einfachen göttlichen Grundlage schon die volle Gedankenharmonie der künftigen Glaubensentwickelungen gegeben ist, und

b. so, wie das ursprüngliche christliche Glaubensbewußtsein, welches nur der Ausdruck des in der Grundlage Gegebenen ist, zugleich als das allgemein-menschliche und ewig wahre anzusehen ist, welches nach den Aposteln in den apostolischen Vätern seine eben so einfache Bestätigung gefunden hat, in welchen wir somit den zweiten natürlichen Nachklang der Menschheit zu erkennen haben.

Daraus ist aber deutlich, von welch großer Bedeutung schon diese erste grundlegende Periode für die Dogmatik sei, und wie sehr es Jene versehen, die ihren Anfang erst später, etwa mit Origenes, oder Augustinus, oder gar erst mit Johannes Damascenus setzen.

Zweite Periode.

Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, v. 125 — 430.

Diese Periode ließe sich leicht selbst noch einmal abtheilen, und zwar in ihrer ersten Hälfte in eine Periode der Apologetik, d. h. in eine Periode der gegen Heiden und Ju-

den von Seite der Christen gerichteten Apologien, in der zweiten Hälfte aber in eine Periode des großen dogmatischen Kampfes gegen die sich herandringenden Häresien. Es ist aber bekannt, daß auch nach der ersten Hälfte dieser längern Periode noch Apologeten des Christenthums aufgetreten sind. Obschon daher in dieser ersten Zeit die Apologien ihren Anfang nahmen, und auch die meisten derselben in sie noch hereinfallen, somit es nicht unpassend wäre, diesen auch kurzen Zeitraum als eine für sich bestehende Periode zu behandeln; so finden wir uns doch aus mancherlei Gründen davon abgehalten. Was uns aber insbesondere veranlaßt, diese Zeit nicht zu beschränken, ist der Umstand, daß die alexandrinische Geistesrichtung eine so eigenthümliche und entschiedene specalative Tendenz annahm, daß man sich genöthigt sieht, diese Schule von den großen wissenschaftlichen Strebungen der zweiten Hälfte der Periode nicht abzulösen. Es gibt in der Geschichte des sich entwickelnden Geistes überhaupt keine scharfen Grenzen. Vollendung einer alten und Anfang einer neuen Zeit fließen wunderbar in einander. Was jetzt auf dem höchsten Gipfel erscheint, ist im Keime längst da gewesen. Was aufzuhören scheint, hat in der That wieder angefangen. Alles hat seine weissagenden Vorbilder, seine erinnernden Nachbilder. Die Gegenwart war schon in der Vergangenheit, die Zukunft ist schon in der Gegenwart.

Die im apostolischen Zeitalter durch die zur Speculation sich neigende Individualität einiger wenigen Lehrer gelegten Keime zur wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre fangen an in dieser zweiten Periode sich unter jenen Umständen zu entwickeln, die in der Zeit gegeben waren. Die Apologeten des Christenthums setzten sich verschiedene Zwecke vor. Einmal mußten sie durch Berufung auf die Wirklichkeit zeigen, wie grundlos und ungerecht die Beschuldigungen seien, die gegen das Christenthum nach seiner theoretischen und praktischen Seite von Juden und Heiden vor-

gebracht wurden. Durch diese Vertheidigung waren aber die Apologeten zugleich genöthigt, nachzuweisen, wie einerseits die aufgebürdeten theoretischen Irrthümer im Christenthume neben den hohen Ideen und den großen Wahrheiten desselben nicht bestehen könnten, und wie es andrerseits schlechthin unmöglich wäre, mit der reinen Sittenlehre des christlichen Glaubens die praktischen Verirrungen zu vereinbaren, die man den ersten Christen vorwarf. Durch eine solche und noch weiter greifende Apologie ist Tertullian groß und ausgezeichnet geworden *). In beiden Fällen mußte man nun nothwendig auf das innere Wesen des Christenthums eingehen, in seine Substanz sich vertiefen, aus der christlichen Theorie die christliche Praxis, aus der göttlichen Idee das entsprechende göttliche Leben construiren; — und schon dieser Umstand trug Vieles dazu bei, manches christliche Dogma umfassender darzustellen, als es sonst geschehen wäre. Jenes Eingehen auf das innere Wesen des Christenthunms war aber an sich mehr ein Zurückgehen auf dieses Wesen, eine Analysis des christlichen Lebens, um seine Wirklichkeit in seiner Idee, die christliche Praxis in der christlichen Theorie, das christliche Leben in der christlichen Wahrheit aufzuzeigen und nachzuweisen. So wurde die analytische Thätigkeit gleich Anfangs die überwiegende dieser Periode. Denn wie der christliche Geist gegen die immer mehr und mehr sich häufenden Angriffe sicher und fest nur stehen konnte in der nicht von Menschen, sondern aus Gott kommenden Wahrheit; so verlangte auch seine wissenschaftliche Behauptung, Begründung und Feststellung ein immerwährendes Zurückgehen nur auf diesen Einen göttlichen Grund des eigenen Bewußtseins und Lebens **). Das ist aber überhaupt der Unterschied der zwei-

*) Tertull. Apologeticus.

**) Daher gilt im Allgemeinen, was Tertullian im Besondern sagt: Illa ipsa obstinatio, quam exprobatis, magistra est. Quis enim non *contemplatione ejus* concutitur ad requirendum,

ten und der ersten Periode, daß, wenn die Lehrer der ersten noch ganz im Geiste der Sache lebten, die Lehrer der zweiten zugleich zur Reflexion über dieselbe fortgingen, die eben dadurch, daß sie das Object in sich selber wie im Spiegel nachbildet, ihr wissenschaftliches Streben als ein speculatives beurkundet.

Die Heiden suchten das Christenthum unter Anderm als an sich unvernünftig zu schildern. Dieß gab den Apologeten Veranlassung, das Verhältniß der Vernunft zum Christenthum auszumitteln, und das letztere in seiner durchgängigen Vernunftmäßigkeit, damit aber in seiner unendlichen Wahrheit darzustellen. Dadurch haben die Apologeten die spätere Apologetik gegründet, die der generelle Theil der christlichen Dogmatik ist, und sie sind, hierin wie von einem sichern Instincte geleitet, der sie gerade zum Wesentlichsten des christlichen Geistes hinführte, in der That viel weiter geschritten, als die spätere Apologetik, welche sich im Ganzen nur in bestimmten Kategorien und in einem leblosen, unerfreulichen Formalismus herumbewegte, der es selten oder nie zu einer innern lebensvollen Ueberzeugung kommen ließ, und daher auch von wenig wohlthätigen Folgen begleitet war.

Indem aber die ältern Apologeten das Bestreben äusserten, die innere Wahrheit des Christenthums darzustellen, mußten sie, da von Seite der Heiden die höchste Vernünftigkeit in das zur Zeit gangbare Platonische System gesetzt wurde, sich veranlaßt sehen, eine Parallele zwischen der christlichen Religion und dem Platonismus zu ziehen, und so wie einerseits die Uebereinstimmung von Philosophie und Christenthum, so auch andrerseits den Unterschied und die viel höhere Geistigkeit des letztern nachzuweisen. Auf diese Parallele ließen sich Jene am meisten und am liebsten ein, die aus Platonischen Philosophen Christen geworden waren. Wie ihren

quid intus in re sit? Quis non ubi requisivit, accedit? *Apologet*, c. 50.

Philosophenmantel*), so legten sie auch ihre philosophische Speculation nicht ab, sondern behielten diese zur Vertheidigung des Christenthums um so lieber bei, je mehr der damalige Zustand des Glaubens zu verlangen schien, alle geistigen und geistig geübten Kräfte für die gute Sache in Dienst zu nehmen.

Der Gebrauch, den sie hiebei von der Philosophie machten, war im Ganzen ein negativer. Sie lehrten nicht menschliche Philosophie, sondern Glauben als göttliche Weisheit; ihr Bestreben ging, von dieser Seite angesehen, vorzugsweise dahin, den historisch gegebenen christlichen Ideen nach der in ihnen selber liegenden Energie die philosopische Gestalt, die rechte Ordnung, den gehörigen Zusammenhang und den angemessenen Ausdruck zu verleihen. So die Ideen und Begriffe nach dem innern geistigen Gesetze ordnend, hielten sie das Christenthum in Absicht auf seinen Inhalt selbst für die vollkommste, für die himmlische Philosophie**). Das Höhere derselben lag für sie sowohl in ihrem von Gott geoffenbarten Charakter, als in der Art und Weise, wie sie eine Stellung zum Gange der menschlichen Angelegenheiten und zur menschlichen Natur selbst einnahm, worin einerseits eben die Göttlichkeit der Lehre ganz besonders sich erwies, andrerseits aber die Philosophie des Christenthums als wahre Philosophie des Lebens sich bethätigte. In dem Gange der Geschichte, die sie als die ihrige erkennt, erkennt sie zugleich den Gang der Vorsehung selbst, welche und sofern sie den Plan ausführt, das Christenthum in die Welt einzuführen, und dadurch die Zeit mit der Ewigkeit auszugleichen, die verflossenen Jahrhunderte mit dem

---

*) Philosophenmantel, τριβων, τριβωνιον, pallium, vgl. Wachii Antiquitates pallii philosophici veterum christianorum. Jenae 1746. 8.

**) Melito bei Euseb. IV, 26. Aristides bei Hieronymus de viris illustribus c. 20. und ep. 20. ad Magnum.

göttlichen Anfang der Welt zu verbinden, das alte Gesetz mit dem neuen in Einheit zu bringen, und das Geschöpf mit seinem Schöpfer zu versöhnen, was keine menschliche Philosophie und kein Institut in der Welt je vermocht hat. So die göttliche Wahrheit des Christenthums in der rechten Weise aufgefaßt und begriffen, erscheint das Christenthum in seinem universellen, welthistorischen Charakter. Unter diejenigen philosophischen Apologeten, die in solchem Sinne das Christenthum in seiner höhern Wahrheit darzustellen suchten, gehörten vorzugsweise Justinus M., Athenagoras, Tatian, Theophilus und Minutius Felix*). Der philosophisch am meisten gebildete ist Justin, mit dem eigentlich schon eine christliche Religionsphilosophie beginnt. Wenn er überhaupt gerne philosophirt, und dem menschlichen Geiste in dieser Beziehung etwas zutraut; so ist dieß aus seiner Ansicht vom Ursprunge der wahren Philosophie überhaupt zu begreifen. Er sieht in der menschlichen Natur etwas Gottverwandtes, einen Keim des Göttlichen, der seinen Grund im göttlichen Logos, der absoluten Vernunft hat, aus welcher auch die in der Welt offenbar gewordenen göttlichen Ideen sind. Dieser Logos erleuchtete schon die Bessern und fürs Gottliche empfänglichern Philosophen im Heidenthume, daher sie denn auch eine theilweise wahre Ansicht von den Dingen haben konnten. Alle Weisheit und Wahrheit der alten Welt war daher nur ein Product des geheimnißvoll überall wirkenden Logos, der sich aber erst im Christenthume in seiner ganzen Fülle geoffenbaret hat. Die wahre, allein zu Gott führende Philosophie, war daher vor Christus in ihrer Vollständigkeit nicht bekannt, und ist es überall nicht, wo der erschienene Logos nicht ganz

*) Diejenigen Apologeten, von deren Schriften nichts oder nur Bruchstücke übrig geblieben sind, sind: Quadratus, Aristides, Ariston, Melito von Sardes, Claudius Apollinaris und Miltiades.

und vollständig aufgenommen wird. Wäre das Wesen der allein wahren und himmlischen Philosophie bekannt gewesen; so hätte es nie Platoniker, Stoiker u. s. w., überhaupt aber keine Secten gegeben; denn die wahre Philosophie ist nur Eine*). Wollen wir die speculative Thätigkeit des Justin im Allgemeinen bezeichnen, so werden wir sagen müssen, daß bei ihm der erste Versuch einer wissenschaftlichen Vermittlung der Philosophie mit der Offenbarung vorkomme, eine, wenn auch nur phänomenologisch gehaltene Darstellung des Zusammenhanges zwischen dem vernünftig-religiösen, und dem Offenbarungsbewußtsein.

Wenn nun aber schon auf diese Weise der Philosophie, und besonders der Platonischen, Eingang gestattet ward, und eben deßhalb Vieles in einer gebildeten Form dargestellt wurde; so ist doch an ein System nicht zu denken (wie übrigens selbst die heidnischen Systeme formell weit unter dem sind, was wir uns jetzt unter einem philosophischen und jedem andern Lehrgebäude denken). Man ließ die Ordnung und die Form, in der die Einwürfe gegen das Christenthum gemacht worden waren, auch bei der Widerlegung gelten. Das Systematische, so weit es vorherrschte, konnte sich ohnehin, da die Einwürfe ja nur einzelne Lehren des Christenthums betrafen, auch nur aufs Einzelne sich beziehen; denn so wie die Heiden nie das Ganze des Glaubens angriffen, sondern nur besondere Theile desselben; so erstreckt sich natürlich auch die Vertheidigung selten oder nie auf das Ganze zurück. Wir finden daher in der Periode der Apologeten nur eine allmälige Entwicklung der formellen Dialektik, die zur Bildung eines Systems immerhin erfordert wird; aber um so mehr machte sich die Dialektik der Sache geltend, die sich aus dem Conflikte des Christenthums und Heidenthums hervorbildete.

*) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie, a. a. O. S. 238–241.

Wenn auch mehrere Apologeten, wie Justinus Martyr, Athenagores und Theophilus, zur Philosophie sich hinneigten, so gab es doch immerhin auch noch viele andere Theologen, die sich von ihr abgestoßen fühlten, wie Irenäus, dessen im Glauben glühender Geist in der Auffassung und Behandlung der christlichen Dogmen vorzugsweise eine praktische Richtung genommen hatte. Und doch war er es selbst wieder, der, durch dialektischen Scharfsinn Wenigen nachstehend, der Gnosis das Wort spricht, und, nur die unfruchtbare Speculation zurückweisend, von der wahren Gebrauch macht, indem er z. B. das Wie der Trinität, deren Was ihm durch das Christenthum gegeben war, in wissenschaftlicher, der Platonischen sich annähernden Form erklärte*). Zur Verständigung über die bei mehreren Vätern wahrzunehmende Anfeindung der Philosophie im Christenthume diene aber Folgendes.

Die Philosophie des Heidenthums war gegen das Christenthum als Gegnerin aufgetreten. Durch Philosophie suchte man die alte, in sich selbst schon zerfallene Religion noch zu stützen. Dadurch war aber eine enge Verwandtschaft und wohl gar Identität der Philosophie mit der Religion, die als heidnische den Christen ein Abscheu war, ausgesprochen, ein Umstand, der dazu beitrug, die Philosophie selbst in ihrem von der göttlichen Wahrheit abgewandten Charakter als die Erfindung eines bösen Dämon zu erklären**). Bei jenem

---

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie a. a. O. S. 260—263. Seine ganze Schrift Adversus haereses kann in einem gewissen Sinne, und zwar in sofern eine Glaubenslehre genannt werden, als er mit der Widerlegung des Gnosticismus zugleich die Darstellung der wichtigsten Glaubenssätze verbindet.

**) Auf diese Ansicht weist auch Clemens Alexandrinus hin, aber ohne ihr beizustimmen. *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. ed Potter. Zu denen aber, welche die eben gedachte Ansicht ausgesprochen haben, gehören: *Tatian* orat. adv. Graec. Hermias Philo-

Theile der Kirchenväter nun, welche diese Ansicht von ihrem materiellen Werthe hatten, konnte sich die Philosophie natürlich auch keines bedeutenden formellen Einflusses erfreuen, so fern nämlich die Form eine abgelernte und angenommene, und nicht geradezu aus der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes fliessende war. Daß man aber in dieser Zeit Philosophie und Religion größtentheils für Eins gehalten habe, geht unter Anderm auch daraus hervor, daß diese Vermischung später noch im Christenthum Statt fand*). Sollte nun die Philosophie, das ist leicht einzusehen, bei diesen Vätern wieder zur Geltung kommen, so konnte dieß nur diejenige Philosophie sein, die materiell aus dem christlichen Geiste, formell aber aus der innern Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes sich entwickelte.

Hatten die Apologien gegen das Heidenthum größtentheils einen philosophischen Charakter, so mußten jene gegen das Judenthum einen mehr exegetischen annehmen. Denn

---

sophus, irrisio gentilium philosophorum, Tertullian: apologet. c. 35. Derselbe de idololatria c. 9. und de cultu femin. l. I. c. 2, u. A. Allein wir dürfen nicht unterlassen zu bemerken, daß die Philosophie hier nur im schlechthin heidnischen Sinne zu nehmen sei; denn in dem andern und bessern, wie es Clemens nimmt, wurde es auch ausserhalb der Alexandrinischen Schule genommen: cfr. *Irenaeus* contr. haeres. l. IV. c. 14. *Justin. M.* Apolog II. n. 10. 13. *Leo Magnus*: Serm. 3. de nativit. c. 4. Serm. 68. c. 2. *Augustin.* Retract. l I. c. 13.

*) Bei Chrysostomus ist die christliche Religion *ἡ ἀνω φιλοσοφια*; überhaupt war ein Christ ein *ὁ δια πιστεως φιλοσοφων*, vgl. Casauboni Animadvers. in Athaenaeum lib. IV. c. 14. Insbesondere war das asketische und das philosophische Leben als Eines betrachtet. Euseb. histor. eccles. VI, 3. (Theoretisches und praktisches Christenthum). Als in Constantinopel Stephanus und Constantinus ihren Vater vom kaiserlichen Thron stießen, schrieb der Bischof Luitprand an Kaiser Otto II: „tonso ei, ut moris erat, capite, ad philosophandum transmittitur ad vicinam insulam, in qua coenobitarum multidudo philosophabatur. *Luitprandi.* opera. p. 33. De rebus imperatorum et regum l. V. c. 9.

gegen dieses war die Sache des Christenthums hauptsächlich dadurch zu vertheidigen, daß man in dem letztern die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testamentes erklärte. Das Christenthum war somit nur die Erfüllung langer göttlicher Verheissungen, und somit zwar wohl das neue, aber doch aus dem Judenthume vielfach hervorgegangene, oder vielmehr das in ihm vorbereitete Reich des Messias. Um aber dieß nachzuweisen, mußten die Apologeten, was natürlich war, tiefer eindringen in die Schriften des alten Bundes, insbesondere in die prophetischen Bücher desselben. Auf diese Weise fieng das exegetische Studium an in der Kirche angeregt und cultivirt zu werden. Aber diese Exegese war nicht einfache d. h. nicht Exegese im gewöhnlichen Sinne, sondern Exegese der ganzen Alttestamentlichen Offenbarungsanstalt, und darum, näher angesehen, Analyse des Alttestamentlichen Offenbarungsbewußtseins.

Waren die bisher in Betracht gekommenen Apologien gegen Juden und Heiden gerichtet; so gab es auch mehrere, die gegen solche gerichtet waren, die sich für Christen ausgaben, wirkliche Christen aber nicht waren, indem sie, von antichristlichen Principien ausgehend, den Glauben zu entstellen suchten, also gegen Häretiker geschrieben wurden. Damit kommen wir zu demjenigen Kampfe den wir oben schon als den dritten angeführt haben, und der wesentlich ein Kampf mit einem Feinde in der eigenen Kirche war. Daß die antichristlichen Principien, auf welche die Häresien sich stützten, aus der heidnischen Philosophie hergenommen waren, ist von uns gleichfalls früher schon bemerkt worden. An dem gegenwärtigen Orte haben wir dem dort Besprochenen einzig nur nachzutragen, durch wen vorzüglich jene heidnischen Principien in die christliche Zeit herüber getragen worden seien, und welche wir als diese Principien zu nennen haben.

Als derjenige Mann nun aber, durch welchen die dem

Heidenthume angehörigen Principien von diesem herübergetragen und für die Häretiker vermittelt worden sind, ist der dem apostolischen Zeitalter angehörige Alexandrinische Jude Philo zu nennen, dessen Charakter, Wirksamkeit und Einfluß wir bereits anderwärts umständlicher bezeichnet haben *). Die Principien selbst aber, die von hier an durch die Häresien als das Maaßgebende hindurchgingen, waren 1) das indisch-emanatische, 2) das persisch-dualistische, 3) das Eleatisch-pantheistische, 4) das Pythgoräisch-Platonische. Mit diesen vier dem Heidenthume angehörigen Principien verband sich als letztes und fünftes das starr-jüdische. Die Häresien, welche in der gegenwärtigen Periode auf der Grundlage solcher Principien sich entwickelten, sind vorzugsweise: der Gnosticismus mit seinem Doketismus, der Sabellianismus, der Manichäismus und der Arianismus. Der Ebionitismus erzeugte sich aus dem starr-jüdischen Princip. Die gnostische Häresie reicht bis ins apostolische Zeitalter hinauf. Dieser Umstand gab den Gnostikern Veranlassung, ihre Secte als die ursprünglich apostolische und daher als die allein wahre darzustellen. Schon unter den Aposteln soll es nach ihnen eine Geheimlehre gegeben haben; sie wurde den Fleischlichen nicht mitgetheilt, und so waren nur sie als die Geistigen im Besitze derselben. Um nun die häretischen Gnostiker zu widerlegen, war es für die Apologeten vor Allem nothwendig, die Identität ihres Glaubens mit dem apostolischen als mit dem an sich wahren darzustellen. Sie mußten daher die Tradition, die auf ihrer Seite war, als die allein ächte geltend machen, und die Allgemeinheit derselben, so wie ihre Einheit mit der apostolischen nachweisen, so daß die häretische von selbst als die falsche erschien. Dahin wirkten vor Andern Irenäus, Tertullian und Origenes.

---

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 361—462. 483—820.

Somit finden wir in dieser Zeit schon ein vielfaches Bestreben, das Christenthum zum Gegenstande der Reflexion und Speculation zu machen, damit aber auch das Bestreben, den Grund zur wissenschaftlichen Theologie zu legen. Die Thätigkeit des jugendfrischen Geistes war gegen die Heiden vorzugsweise eine dialektische und religionsphilosophische; gegen die Juden eine exegetische, gegen die Häretiker eine historisch-kritische.

Das Letztere war sie aber gegen die Häretiker nur von Einer, und zwar zunächst von der äußerlichen Seite her. Denn so glücklich auch immer die Häretiker dadurch widerlegt wurden, daß man ihnen nachwies, ihre Lehren seien nicht ursprünglich; so nahe ward es dennoch den katholischen Theologen gelegt, zugleich auch und vorzugsweise in das Innere einzugehen, insbesondere eine Analyse des häretischen Bewußtseins vorzunehmen, und dieses als bloße Negation des katholischen Bewußtseins darzustellen, welches letztere sich somit auch hier als das ursprüngliche, zugleich aber auch als das wahrhaft positive und allein wahre christliche Bewußtsein erwies. Es ist nicht schwer zu erkennen, das ein solches Unternehmen keine leichte Arbeit des Geistes war.

Das Streben des menschlichen Geistes daher, die genannte Arbeit durchzuführen, und damit zugleich die andere zu unternehmen, den Glauben zum Wissen zu erheben, finden wir in der gegenwärtigen Periode in stets gesteigerter Weise hervortreten. Das speculative Talent ruhet im Menschen als ursprüngliche Anlage, und es bedarf bei den damit Begabten nur der äußern Anregung, um die Anlage in thätige Kraft zu verwandeln. Diese Anregung haben wir als eine von Außen herkommende schon in der ersten Periode in dem Kampfe gefunden, in welchen sich das Heidenthum, Judenthum und die Häresien mit dem Christenthume einließen.

Die speculative Richtung zeigte sich anfänglich insbesondere in der Alexandrinischen Schule, und hier

wiederum vorzugsweise bei Clemens und Origenes *). Die christliche Gnosis hatte vor Allem die Bestimmung, das durch den Glauben Gegebene zum möglichst hellen Bewußtsein zu bringen, den innern Zusammenhang desselben nachzuweisen, es wissenschaftlich zu begründen und zu vertheidigen. Der Glaube blieb daher bei den christlichen Gnostikern die Grundlage und die Grundbedingung der intellectuellen christlichen Bildung, so wie des daraus hervorgehenden höhern Lebens. Nach Clemens war für das geistige Leben der Glaube so nothwendig als für das sinnliche das Athmen **). Der Glaube war ihm die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen; die Gnosis der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen. Sie ist mittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube in seiner gesetzmäßigen Entfaltung zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird. Die Gnosis ist daher, um es mit Einem Worte auszudrücken, der wissenschaftlich entwickelte und organisirte Glaube ***).

Bei solchen Ansichten vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen sollte man nun allerdings glauben, Clemens habe es auf einen seinen Gedanken angemessenen Versuch, den Glauben wissenschaftlich darzustellen, ankommen lassen. Diesen Versuch finden wir aber bei ihm nicht, wenn wir seine wissenschaftliche Behandlungsweise schlechthin nach unsern Begriffen beurtheilen. Ueberhaupt aber liegt eine nicht geringe Unangemessenheit darin, von denjenigen, die das Größere auf sich

*) Vgl. die sehr gelehrte Arbeit von Guerike: De Schola, quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824. 1825. 2 Tom.

**) *Στοιχειων γουν της γνωσεως των προειρημενων ἀρετων, στοιχειωδεστεραν εἰναι συμβεβηκε την πιστιν, οὑτως ἀναγκαιαν τῳ γνωστικῳ ὑπαρχουσαν, ὡς τῳ κατα τον κοσμον τονδε βιοῦντι, προς το ζῆν το ἀναπνειν.* Strom. l. II. c. 6. p. 445. ed. Pottar.

***) Ueber Clemens Alexandrius vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O. S. 213–251.

genommen, die wirkliche Entwicklung der Wahrheit, nun auch noch das weniger Schwere zu fordern, die Darstellung des Entwickelten. Der Protreptikos (cohortatio ad gentes), der Pädagog und die Stromata, diese drei von ihm noch erhaltenen größern Schriften, bilden gewissermaßen ein Ganzes, wenn wir als den gemeinsamen Inhalt derselben die christliche Bildung in den Momenten ihres Fortschrittes betrachten. Die Bildung fängt vom Niedern und Tiefern, von dem eigentlichen Heidenthume an, schreitet im Christenthume gewaltig weiter und endet auf der Stufe des Gnostikers mit der klaren Anschauung des Göttlichen. Die Weltentwicklung wiederholt sich nach dieser Vorstellung wissenschaftlich in jedem Individuum wieder. Daraus ist es zu erklären, warum Clemens, wie er sich schon zu Anfang seiner Stromata selber erklärt, nicht die orthodoxe Gnosis rein und unvermischt, sondern eine mit Philosophie gemischte *) Gnosis vortragen wollte. Aber eben darum kann auch seine Ueberzeugung nicht die Vieler Andern sein, welche welche er daher nothwendig bekämpft, daß nämlich die heidnische Philosophie, wie sie unter jeden Umständen ist, die Erfindung eines bösen Geistes sei; vielmehr erkennt er, daß die Philosophie nicht nur als ein großes Gut der Menschheit angesehen werden müsse, sondern auch, daß sie in ihrer Entwicklung nicht ohne providentielle Leitung sei, was schon aus der Anschauung hervorgeht, welche die Alexandriner überhaupt von der Wirksamkeit des göttlichen Logos in der alten Welt hatten **). Daß Clemens zwischen dem Prot-

*) Strom. l. I. c. 1. p. 326. *περιεξουσι δε όι στρωματεῖς ἀναμεμιγμενην την ἀληθειαν τοις φιλοσοφιας δογμασι.*

**) *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. 327. *οἱ δε και προς κακου ἀν την φιλοσοφιαν εἰςδεδυκεναι τον βιον νομιζουσιν ἐπι λυμῃ των ἀνθρωπων προς τινος εὑρετου πονηρου· ἐγω δε ὁτι μεν ἡ κακια κακην φυσιν ἐχει και οὐ ποτ᾽ ἀν καλου τινος ὑποσταιη γεωργος γενεσθαι, παρ᾽ ὁλους ἐνδειξομαι τους στρωματεῖς αἰνισσομενος ἀμηγεπῃ θειας ἐργον προνοιας και φιλοσοφιαν·*

reptikos und dem Pädagogen einen Zusammenhang wollte, geht zuerst daraus hervor, daß er sich im Pädagogen, und zwar im Eingange zu demselben auf den Protreptikos bezieht; sodann aber auch daraus, daß die letzte Schrift da ihren Anfang nimmt, wo die erste aufhört. Allerdings hat der Protreptikos vorzugsweise einen apologetischen Charakter. Er hat aber auch in jenem gedachten Zusammenhange mit dem Pädagogen noch eine andere Tendenz, als das Christenthum gegen das Heidenthum zu vertheidigen, und zwar ist diese andere die, zu zeigen, wie der Mensch im Heidenthum mit seinen höhern geistigen Bedürfnissen stehe, und wie er eines göttlichen Führers zu der himmlischen Wahrheit bedürfe. In so fern ist also der Protreptikos eben so sehr und wohl eigentlich ganz für Anfänger im Christenthume geschrieben, die, ehe sie ganz den Geist desselben zu erfassen im Stande sind, das Heidenthum in seinem vollen Charakter kennen lernen sollten. Hat der Anfänger im Christenthum das Heidenthum in seiner wahren Gestalt erkannt, und ist ihm durch diese Erkenntniß die Schätzung eines Höhern möglich geworden; so kann erst der Pädagog, der Menschenerzieher Jesus Christus auftreten, und durch seine himmlische Weisheit und Zucht das Leben bilden. Denn noch ist im Menschen, wenn auch nicht der heidnische Glaube, so doch noch etwas von der heidnischen Sitte. Ist daher im Protreptikos das Bewußtsein von dem ungöttlichen Wesen des Heidenthums erweckt, und der Geist auf das höhere Leben des Christenthums vorbereitet; so tritt nun C h r i s t u s wirklich auf, und führt durch seine Wahrheit eben so zur Erleuchtung — *φωτισμος*, wie durch seine Reinigung zur Wiedergeburt — *ἀναγεννησις*. Der Charakter des Pädagogen ist aber vorzugsweise ein ethischer. Denn erst durch die Zucht der Ethik wird der Mensch der reineren und t i e f e r e n E r k e n n t n i ß d e s G ö t t l i c h e n

---

cfr. *Strom.* l. VI. c. 17. p. 822. 823. *Strom.* l. I. c. 17. p. 366. 367.

fähig. Zu dieser letztern wollen die Stromata führen: der Pädagog ist exoterisch, die Stromata sind esoterisch. Clemens befolgt im Ganzen, wie aus dem Mitgetheilten schon ersehen werden kann, den innerlich geschichtlichen Gang, die historische Methode. Die andere ist ihm fremd, wie er dieß selbst im Eingange zum Pädagogen gesteht. Den Mangel der mehr formellen wissenschaftlichen Methode ersetzt er aber hinlänglich nicht nur durch die von ihm großartig durchgeführte Phänomenologie des Geistes, sondern auch durch einen unermeßlichen Reichthum von Gedanken und Ideen. Ohne Zweifel war es diese Fülle des Geistes, wodurch er eine große Schule sich heranzog, und der Urheber jener idealen Richtung wurde, die durch alle Jahrhunderte hindurch gedauert und gewirkt hat.

Sein unmittelbarer Schüler ist Origenes *). Ueber Philosophie und Glauben hatte dieser ungefähr die gleiche Ansicht, wie sein Lehrer, nur daß er der erstern einen ungleich größern Spielraum gestattete, dadurch aber auch oft ins Unwahre fiel, wenn schon in Absicht auf das letztere nicht mehr durchaus ausgemittelt werden kann, welchen Antheil wir in Absicht auf das Periarchon der lateinischen Uebersetzung des Ruffin zuzuschreiben haben. Der tiefe Geist des großen Alexandriners, dessen Thätigkeit zu der seines Vorgängers sich verhält wie die Dogmatik zur Apologetik, obwohl er in der letztern selbst auch groß war, strebte in das Innerste des Glaubens einzudringen, wie Wenige vor und nach ihm, durch dieses Eindringen aber eine umfassende und zugleich lebendige Anschauung vom ganzen Christenthume zu gewinnen. Seinen Ideen suchte er Zusammenhang, seinen dogmatischen Entwicklungen allseitige Begründung zu geben, wie dieß insbesondere hervorgeht aus seinem Versuche, die Lehre von den beiden

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: über den Ursprung der speculativen Theologie. a. a. O. S. 251 — 259.

Naturen Christi systematisch darzustellen, so wie noch aus andern Versuchen der Art, die alle ein ungemein speculatives und dialektisches Talent verrathen. Was aber von ihm am meisten auf systematische Ordnung Anspruch machen kann, ist die oben berührte Schrift περι ἀρχων, de principiis. Er hatte die Absicht, in diesem Buche die sämmtlichen Lehren des Christenthums so zusammenhängend darzustellen, als es seine Zeit und sein eigener Geist erforderte. Die vorgetragene Lehre beginnt im ersten Buche mit Gott, dem Begriff und dem Wesen Gottes; sodann folgt die Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste. Vom dreinigen Gottes geht Origenes sofort über zu den höhern Geistern, zu ihrer Freiheit und zu ihrem Fall, bei welcher Gelegenheit die Lehre vom Unterschiede des Geistes und der Materie umständlich vorgetragen wird. Der Grundgedanke der Eintheilung scheint der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren zu sein. Das zweite Buch handelt von der Schöpfung der Welt und des Menschen, von dem Wesen, der Natur und der Ordnung der Dinge, vom freien Willen des Menschen und von seiner Richtung. Unmittelbar mit diesen Untersuchungen verbindet sich die Lehre von der Menschwerdung des Logos und der Ausgießung des heiligen Geistes, an welche, zum Schlusse des zweiten Buches, Origenes die Lehre von den letzten Dingen anreihet. Diese Verbindung ließe sich nicht erklären, wenn wir nicht Ursache hätten, anzunehmen, Origenes sei von der Absicht geleitet gewesen, das Menschliche gleich Anfangs so darzustellen, wie es zugleich durch Christus und den heiligen Geist, also durch Erlösung und Heiligung ist. So aber ist es in seiner Vollendung. Daher die Lehre von den letzten Dingen auf diese Weise so weit vorangestellt wird. Ist der Schöpfungs-, Erlösungs-, Heiligungs- und Vollendungsproceß im zweiten Buche in höchst großartigem Umrisse beschrieben; so wird im dritten Buche ein Theil des zweiten wiederholt, um ihn ausführlicher zu behandeln, als es dort möglich war. Daher denn das

dritte Buch mit einer ziemlich ausführlichen Abhandlung über den freien Willen eröffnet wird, aus dem die Sünde entstanden ist. Dieser Anfang gibt dem ganzen Buche den überwiegend ethischen Charakter, durch den es sich vorzugsweise bemerklich macht. Daher die umständliche Beschreibung des Kampfes mit äussern und innern Mächten, die Auseinandersetzung des sittlichen Weltzweckes; alles jedoch mit Rücksicht auf die Erlösung, durch welche alle Dinge wiedergebracht und die Zeit in die Ewigkeit hinübergeleitet wird. Das vierte Buch handelt von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung, von dem somit, womit zu unserer Zeit in die Dogmatik eingeleitet wird. Das Ganze schließt mit einer summarischen Wiederholung der vorgetragenen Hauptlehren.

Man sieht leicht ein, daß in dieser berühmten Schrift allerdings eine aus einer bestimmten Dialektik fliessende Ordnung herrscht, wenn schon nicht die, die aus Gründen die heutige Dogmatik fordert. Auch die Ausführung der Lehren im Besondern entspricht der Anforderung nicht, die wir zu unserer Zeit an ein System der Glaubenslehre machen. Obschon aber die genannte Schrift, nach unserer gegenwärtigen Weise zu urtheilen, nicht als eine eigentliche Dogmatik angesehen werden darf; so hat sie dennoch um so gewisser die ersten Grundlinien zu einer solchen hergegeben, wenn wir auch nicht finden, daß Origenes sobald Nachfolger gehabt hätte, was aus dem stets noch vorwaltenden apologetischen Interesse dieser Zeit zu erklären ist.

Denn die drei Bücher des Cyprian de testimoniis sind für die Geschichte der Dogmatik nur in sofern von Bedeutung, als wir darin neben dem Werke des Origenes einen, und gewiß nicht unbedeutenden Anfang der dogmatischen Behandlung finden. Sie waren für den Unterricht der Juden im Christenthume bestimmt. Daraus läßt sich die Beschränkung erklären, die man in ihnen als eine absichtlich erkennt. Im ersten Buche sind die Stellen des Alten Testamentes gesam-

melt, die auf das neue Bezug haben; das zweite handelt von Christus und seinen Schicksalen, wie sie im Alten Testamente vorgebildet waren. Das dritte Buch aber ist ethischen Charakters. Dahin gehören auch die Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Dieser Kirchenlehrer hält sich im ersten Theile seines Werkes rein an das in der Kirche zu Jerusalem gebräuchliche Symbolum, dessen Artikel er homiletisch populär erläutert; die zweite Katechese handelt von der Taufe und vom Abendmahl.

Durch die Katechetenschule zu Alexandrien war der Geist der Speculation mächtig aufgeregt worden. Der so aufgeregte Geist fand aber reichliche Nahrung, als nach der Häresie des Gnosticismus noch die des Manichäismus, Sabellianismus, Arianismus und Pelagianismus entstanden. Denn gegen diese häretischen Systeme trat die christliche Wahrheit abermal in Kampf, und die Männer, die in dieser Beziehung sich hervorgethan, haben als kirchliche Schriftsteller unsterbliche Verdienste sich erworben. Dahin gehören nach den schon oben Genannten insbesondere Athanasius, Hilarius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius der Große, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus *). Wie aber früher die Apologeten, in deren Fußtapfen sie eintraten; so bearbeiteten auch sie im Allgemeinen vorzugsweise dasjenige ausführlich, was in der unmittelbaren Gegenwart angestritten oder entstellt worden war. Wenn man bedenkt, unter welchen Umständen die Väter dieser Periode ihre Schriften geschrieben haben, mitten in Bedrängnissen, umgeben von hundertfachen Gefahren, auf der Reise, auf der Flucht, im Gefängnisse; so wird man ihnen die systematische Vollendung ihrer Werke gerne erlassen. Um so größer und bewunderungswürdiger ist die unmittelbare Kraft ihres lebendigen Geistes, die Tiefe ihrer Anschauung, der

*) Vgl. unsere Abhandlung: über den Ursprung der specul. Theologie a. a. O.; über Athanasius S. 267—268. Gr. v. Nazianz S. 268—271. Basilius S. 271—272.

Reichthum ihrer Ideen, die Schärfe ihres Urtheils, sowie die Fertigkeit, Gewandtheit und unbesiegbbare Macht ihrer Dialektik, mit der sie auch die noch so fein und künstlich angelegten Argumente ihrer Gegner angriffen und nach kurzem Kampfe in ihr Nichts auflösten: und dieß Alles durch die Zuversicht, die Einfalt, den Ernst und die Kraft des Glaubens. Dabei ist endlich nicht zu übersehen, daß bei der durch das Christenthum vermittelten schlechthin neuen Anschauung, die nur ein Reflex der neuen Zeit und der neuen Welt war, auch eine neue Sprache gebildet, ein neuer Ausdruck für die göttliche Idee geschaffen werden mußte. Sind die Werke der Kirchenväter aus den kurz zuvor angedeuteten Gründen vielfach die Schöpfungen des gegenwärtigen Augenblicks, und beurkunden sie eben hiedurch eine aussergewöhnliche Kraft und Lebendigkeit des sie hervorbringenden Geistes; so wird nicht nur hiedurch der reichlichste Ersatz für den Mangel einer formellen Vollendung geleistet, sondern dieser Mangel selbst kann wiederum in andern Werken derselben Väter in einem bei weitem wenigerem Maaße gefunden werden, zu deren fleißigeren Ausarbeitung ihnen mehr Muße gestattet war. Diese Schriften tragen meistens den streng wissenschaftlichen Charakter an sich; auch ist es bei ihnen möglich, den Gesichtskreis weiter zu ziehen und das Christenthum in seinen allgemeinen Beziehungen, überhaupt in seinem universellen Charakter aufzuzeigen. Dahin gehören z. B. bei Athanasius seine zwei zur Vertheidigung des Christenthums noch vor dem Ausbruche der Arianischen Streitigkeit verfaßten Schriften, die erste advers. Gentes, die zweite de incarnatione. Die erste, wie der geistvolle Darsteller des heil. Athanasius mit Recht bemerkt, ist eine Bekämpfung des Heidenthums; die zweite eine eigentliche Begründung des Christenthums, oder ein Versuch einer wissenschaftlichen Construction des gesammten Christenthums *).

*) Möhler: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. I. Bd. S. 136.

Zwei Bemerkungen drängen sich uns hier, ehe wir weiter schreiten, unabweisbar auf. Die erste betrifft den gemeinsamen Inhalt der dogmatischen Entwicklung in dieser Zeit; die andere den charakteristischen Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation, der sich später noch weit mehr ausbildete. Was nun das Erste, den Inhalt der dogmatischen Entwicklung angeht; so ist er das schon in der Taufformel ausgesprochene Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des Geistes, das sich eben so in den einzelnen Schriften der Kirchenväter, als in den sich stets erweiternden Symbolen der Kirche entfaltete. Das Andere aber angehend, den Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation; so war der Charakter der erstern überwiegend abstract-ideal, während der der zweiten als überwiegend praktisch sich erwies. Eben so war der erste mehr christologisch, der andere mehr anthropologisch. Aus dem ersten der genannten Charaktern ist es auch zu begreifen, warum im Morgenlande die christologischen Streitigkeiten so Viele in Anspruch nehmen konnten *), die für die Sache selber doch nichts zu thun vermochten.

Wir lassen uns in die Schriften der Kirchenväter dieser Periode, die für die Geschichte der Dogmatik vorzugsweise nur die Bedeutung der allmähligen Entwicklung der wissenschaftlichen Form haben, nicht näher ein, und gehen

---

*) Wie sehr auch das Volk an Allem Theil nahm, geht aus folgender Stelle hervor: „Jeder Handwerker, jeder Krämer und jeder Sklave ist Theolog. Man predigt auf den Gassen und in den Kramläden. Wünschest du eine Münze zu wechseln, so erzählt man dir, worin der Sohn sich vom Vater unterscheide; erkundigest du dich nach dem Preise einer Semmel, so antwortet man dir, daß der Sohn geringer sei als der Vater; fragst du, ob das Bad fertig sei, so erwiedert man dir, der Sohn sei aus Nichts erschaffen." Gregor Naz. Orat. 33. Jortin. Remarks on eccles. History.

zu den wenigen über, in welchen sie mehr hervorsticht. Dazu gehört in keinem Falle die, wenn sonst auch noch so wichtige Schrift des Lactantius, die libri institutionum divinarum, die man im ersten Augenblicke, nach dem bloßen Titel urtheilend, für etwas Systematisches halten könnte. Diese Institutionen sind aber, da sie nur einzelne abgerissene Betrachtungen enthalten, als: de falsa religione, de origine erroris, de falsa sapientia, de vera sapientia, de justitia, de vero cultu, de divino praemio, ohne eigentlichen innern Zusammenhang, wenn schon in Absicht auf ihren dogmatischen, besonders aber apologetischen Charakter von unschätzbarem Werthe. Mehr noch kann hieher gerechnet werden die catechesis magna (λογος κατηχητικος ὁ μεγας) des Gregor von Nyssa. Doch sind in dieser eigentlich nur die Trinität und die Sakramente abgehandelt.

Am merkwürdigsten für diese Zeit ist und bleibt im Abendlande in Beziehung auf die dogmatische Thätigkeit Augustinus *), und zwar in dreien seiner Schriften. Die erste ist das Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate. Der christliche Lehrbegriff ist in diesem Handbuche zusammengedrängt dargestellt, aber das Einzelne in ihm wegen seiner Kürze nicht umständlich entwickelt. Wichtig für uns ist daher diese Schrift als ein in der lateinischen Kirche zuerst gemachter Versuch einer methodischen Behandlung der Glaubenslehre. Die zweite, aber der erstern für unsern Zweck schon nachstehende Schrift des Augustinus ist die de doctrina christiana. Denn sie behandelt nicht eigentlich das Dogmatische der Theologie, sondern hat mehr den Charakter einer Einleitung in die heil. Schrift, oder einer Hermeneutik. Die dritte Schrift von Augustinus ist die de civitate Dei. Ein großer und umfassender Gedanke vom Reiche Gottes ist die Grundlage dieses Buches, das im hohen Style durchaus gehalten

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der specul. Theologie, a. a. O. S. 271 — 288.

ist. Sie kann für sein Meisterwerk gehalten werden. Vierzehn Jahre arbeitete er an ihm. Es hat 22 Bücher. Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum sollte in ihm verherrlicht werden; deßwegen wendet er sich gleich Anfangs gegen dasselbe, wie es in Rom den höchsten Gipfel seiner Richtigkeit erreicht hat. Verflochten in dieses Buch ist die wahre Lehre von Gott, von der Schöpfung, von den Geistern, von der Kirche, die, wie sie von Ewigkeit gegründet ist, auch in alle Ewigkeit geht. Augustinus hat mehr als jeder vor ihm das Lehrgebäude unserer Kirche dargestellt, in großartigem Sinne, im kühnen Gange des Geistes, mit einer unerschöpflichen Tiefe des Gemüthes, und einem seltenen Reichthum der scharfsinnigsten Gedanken. Aber er hat dieß, das Enchiridion abgerechnet, nur je im Einzelnen, nie aber in einem zusammenhängenden Ganzen gethan. Wenn aber schon bei Origenes unschwer diesem Mangel dadurch abzuhelfen ist, daß das in den verschiedenen Schriften dieses Theologen zerstreut Liegende in das Periarchon eingefügt wird; eben so können wir den Inhalt der Augustinischen Schriften in dessen Enchiridion einreihen, durch welches er eben so im Abendlande, wie Origenes durch sein Periarchon im Morgenlande, Vater der Dogmatik geworden ist.

Dritte Periode.

Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis, mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern.

Von 430—700.

Wenn die vorausgehende Periode eine in jedem Sinne vielbewegte war; so trägt die gegenwärtige in ihrer ersten Hälfte einen nicht viel friedlicheren Charakter an sich. Es waren insbesondere neben dem sich fortsetzenden Pelagianismus die Häresien des Monophysitismus und des Monotheletismus, welche die Zeit bewegten, aber auch ausgezeichnete Männer in der katholischen Kirche erweckten, wie Cyrillus von Alexandrien, Theodoret,

Prosper Aquitanus, Vincentius Lerinesis, Petrus Chrysologus, und insbesondere Leo Magnus.

Nachdem aber die wichtigsten Häresien durch die Kirchenlehrer niedergekämpft waren, wurde der Kirche Ruhe zu Theil, obwohl sie sich dieser nie ohne alle Störung erfreuen konnte. Diese, wenn auch nie ungetrübte Ruhe benützten Viele, um das im schweren Kampf gerettete, aber auch entwickelte christliche Bewußtsein in festen Formen auszudrücken und in Verbindung mit den kirchlichen Symbolen darzustellen. Man kann deßhalb diese Periode die symbolische nennen. Diese Thätigkeit selbst aber kann zu diesem Zwecke eine zweifache sein. Ist eine lange Reihe dogmatischer Entwicklungen an dem Geiste vorübergegangen; so sieht sich dieser von selbst gedrungen, nicht nur die allgemeine Regel auszusprechen, welche in der Entwicklung selbst als das Gesetz der Entfaltung sich erwiesen, sondern auch die Art und Weise zu bezeichnen, welche die allein richtige und sichere bei und in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit ist, die als die eine und allgemeine nur die kirchliche sein kann. In der Feststellung dieser Regel für alle Zeiten besteht die dogmatische Thätigkeit des Vincentius von Lerinum. Um nun aber das Bewußtsein des Glaubens auch aus den Schriften der Väter darzustellen, die es gerettet, bewahrt und entwickelt haben, sammelte man ihre Sentenzen und trug sie in einer gewissen systematischen Form vor. Und dieß ist die andere Weise der oben angedeuteten Thätigkeit. Die sich damit abgaben, heißen deßwegen Compilatoren oder Sentenzensammler (Compilatores, Sententiarii, auch Positivi). Unter sie gehören: 1) Gennadius Massiliensis in der Schrift: de dogmatibus ecclesiasticis, welche gleichsam ein reicheres Inhaltsverzeichniß jener Glaubenslehren ist, die in den Symbolen oder sonst von der Kirche bis zum Ende des fünften Jahrhunderts hin bestimmt worden sind, mit steter Rücksicht auf die Häresien. 2) Isidorus Hispalensis in der Schrift: Sententiarum seu de summo bono libri 3, an welcher nach

dem fleißigen Sammeln besonders noch die Anwendung Aristotelischer Dialektik hervorzuheben ist, durch welche das Ganze eine gewisse systematische Haltung erhielt. 3) Junilius Africanus: de partibus divinae legis, eine in vieler Hinsicht sehr beachtenswerthe Schrift. 4) Leontius Cyprius: loci communes theologici. 5) Vor Allem aber Johannes Damascenus in der Schrift: Ἐκδοσις (ἐκθεσις) ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως, welche unter den bisherigen Sammlungen schon deßwegen den größten dogmatischen Werth hat, weil sie, wie keine der vorhergehenden, den Schatz der ganzen kirchlichen Entwicklung bis zum achten Jahrhundert hin als Erbe dieser wichtigen und langen Zeit enthält. Wir finden in diesem Buche vorzugsweise die Aussprüche der griechischen Väter, namentlich des Gregor von Nazianz gesammelt. Diese Aussprüche sind aber in einer solchen Ordnung und in einem solchen Zusammenhange zusammengestellt, daß die ganze Schrift mehr als jede frühere den Charakter eines Systems an sich nimmt, wobei im Allgemeinen viel Schärfe des Geistes, Deutlichkeit und Klarheit herrscht. Die Eintheilung des Werkes in vier Bücher wird ihm selbst nicht zugeschrieben. Das erste enthält die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, sodann von den göttlichen Personen. Von hier aus wird der Uebergang auf die Lehre von der Schöpfung des Menschen gemacht, so wie von dessen Verhältniß zum Schöpfer. Das zweite Buch behandelt die Lehrstücke von der Vorsehung, von der Vorherbestimmung, von den göttlichen Rathschlüssen und vom Sündenfall. Im dritten Buch kommt vor die Lehre von Christus, die fast allein dieses Buch ausfüllt. Das vierte endlich handelt über den Glauben, die Sakramente und die Gnadenmittel.

Wir finden nicht, daß die edle Bemühung des Johannes von Damaskus in der griechischen Kirche ähnliche Bestrebungen erzeugt hätte; im Gegentheile ist sie als das Ende der dogmatischen Bewegung im Morgenlande anzusehen. Desto

mehr aber nehmen wir ein reges dogmatisches Bestreben im Abendlande wahr, wenn es auch etwas später erst hervorgetreten ist.

Nachdem jetzt die Geschichte der Dogmatik von uns über das patristische Zeitalter hinausgeführt worden ist, scheint es nothwendig, über den Einfluß der Kirchenväter auf die dogmatische Theologie noch etwas nachzutragen. Denn Manches von dem oben Ausgesprochenen könnte vielleicht den Schein hervorbringen, als schlagen wir die Thätigkeit der Kirchenväter zur Bildung der Dogmatik als Wissenschaft im Ganzen nicht hoch genug an. Dieß ist aber, wie gesagt, nur Schein, und nicht wirkliche Ansicht. Denn die Kirchenväter sind nach unserer Ueberzeugung auch die Väter der Dogmatik. Zwar bemerkt man, worauf oben schon aufmerksam gemacht worden ist, bei mehrern derselben einen gewissen Mangel an dialektischer Bewegung der Gedanken, daher denn auch ihre Schriften eine gewisse formelle Gestaltlosigkeit an sich haben. Allein dieser Mangel wird durch unendlich viele andere Vorzüge hinreichend ersetzt, abgesehen von jenen, die, wie Clemens Alexandrinus, Origenes, Augustinus und A. auch in dieser Hinsicht Großes geleistet haben. Das ist das Charakteristische der Kirchenväter: sie haben alle eine natürliche religiöse Genialität, und was sie schreiben, trägt das Gepräge eines heiligen Geistes, der als dieser von selbst zugleich ein tiefer und großer Geist ist. Ihre Schriften daher, so vereinzelt sie auch erscheinen mögen, haben unter sich den Zusammenhang dieses Geistes, welcher Zusammenhang eben darum auch großartiger ist als der irgend eines von einem scharfsinnigen Philosophen herrührenden Systemes. Denn jener Zusammenhang ist der des christlichen Geistes selbst. Der christliche Geist ist aber nur Einer, und Einheit das Siegel des Systems. Die einzelnen Gedanken der Kirchenväter schlagen durch ihre oft breiten Schriften wie Blitze hindurch, und erleuchten das noch Dunkle und Unklare des Einzelnen in

ihnen. Ueberhaupt aber ist der ausgezeichnete Charakter der Kirchenväter eine heilige Begeisterung für Christus und seine Kirche, die aus der lebendigen Verbindung mit beiden stammt. Ihre stets unaufhörliche Uebung im Christenthume, ihre erworbene praktische Tüchtigkeit, so wie ihr eifriges Streben für die Reinerhaltung der göttlichen Lehre, gab ihnen eine gewisse geistige Fertigkeit, einen theologischen Tact, der sie in der christlichen Erkenntniß weiter brachte, als es jetzt durch viele Bücher nicht geschieht. Sie kannten das Christenthum aus eigener Lebenserfahrung; wir lernen es oft nur aus gelehrten Arbeiten kennen. Die Theologie war also bei den Kirchenvätern etwas Lebendiges und aus dem unmittelbaren Leben selbst war ihnen eine klare Ansicht von den göttlichen Dingen zu Theil geworden. Daß sie das Erkannte nicht immer zugleich auch in formeller Vollendung darstellten, daran trägt ihre bewegte Zeit die Schuld, die ihnen zur Auffindung und Ausbildung der Formen keine Ruhe gönnte. Später war dieß eher möglich. Und doch sind alle die folgenden Lehrer keine Kirchenväter geworden. Aber auch die wissenschaftliche Behandlung der Theologie und der Dogmatik im Besondern wäre in späterer Zeit nicht möglich gewesen, hätten nicht zuvor die Kirchenväter das christliche Bewußtsein nach allen Seiten hin entwickelt, die angemessensten Ausdrücke für dieses Bewußtsein gefunden, in Einheit mit der Kirche in Symbolen es festgehalten und der Nachwelt als etwas Bleibendes überliefert, hätten sie nicht die falsche Philosophie vernichtet, die wahre aber mit dem Christenthume ausgesöhnt. Vom Geist und Leben der Kirchenväter zehrte die Nachwelt, und schon daraus muß begreiflich sein, wie tief ihr Geist und wie reich ihr Leben gewesen sei. Sie haben die Dogmen im Einzelnen ausgebildet; die Spätern haben sie zu einem Ganzen geordnet. Sie haben die dialektische Thätigkeit durch Analysis und Synthesis in Ausübung gebracht; die Spätern haben die Resultate dieser großartigen Dialektik durch die systemati-

sirende **Function** in ein System gebracht. Jene, durch die Väter vor sich gegangene Entwicklung wird einem geistigen **Zeugen** gleichgehalten, und darum werden sie Väter genannt, **Väter des geistigen Bewußtseins und Lebens in der Kirche.**

Hier als am Ende des symbolischen Zeitalters mag es nicht als befremdend erscheinen, einige Bemerkungen über den symbolischen Ausdruck mitgetheilt zu finden; aber nur über den Ausdruck, denn über das Symbol selbst ist hinlänglich schon in der Einleitung zur Dogmatik gehandelt worden. So fest und in sich unwandelbar der Geist der Kirche auch ist, so wird er doch mit Rücksicht auf die herrschenden Irrthümer der Zeit suchen müssen, der ewigen Wahrheit, um sie geltend zu machen, jenen **Ausdruck** zu verleihen, der am meisten geeignet ist, den göttlichen Sinn zu bezeichnen, und in dieser Bezeichnung gegen Entstellung und Fälschung zu sichern. Der christliche Geist steht aber zum Symbol, das er aus sich gibt, nicht blos in dem Verhältniß, daß er es gibt, sondern auch in dem, daß er es **belebt**, während er es aber belebt, dennoch von keiner Formel und von keinem Buchstaben abhängig ist, weil er selbst stets mehr ist, als sein blos formeller Ausdruck, in welchem er sich nicht so verfestet, daß er nicht im Stande wäre, neue Formeln aus sich herauszutreiben, durch welche die alten nicht veralten, sondern nur in ein neues helleres Licht gesetzt werden, indem sie selbst sich verjüngen: dicunt nove, non dicunt nova, d. h. sie sagen das ewig Alte auf ewig neue Weise; nur der Wortlaut ist in der spätern Erklärung verschieden, keineswegs aber der ewig unveränderliche Gedanke, der in den synoninem Ausdrücken nichts anders will, als daß der Geist nicht untergehe im Buchstaben, und die lebendige Wahrheit sich nicht verfeste im todten Worte. Der rechte Lehrer und der allein wahre Meister ist daher der **ewig alte und ewig junge Geist der Kirche**, in dem die Wahrheit als eine lebendige wohnt und als eine volle und ganze.

II. Zeitraum.

Das Mittelalter.

Das Zeitalter der Scholastik und Mystik.

Von 700 bis 1450.

Nachdem durch die Macht des Christenthums das Heidenthum besiegt, und der Mittelpunkt der alten Welt, Rom, die große Babel, die mit dem Lustwein der Unzucht alle Völker getränkt hatte, nach alter Weissagung gefallen war*), floh, weil ein neuer Feind des christlichen Namens im Oriente aufstand, und den größten Theil desselben in seinen Irrthum hineinriß, die durch ihn gedrängte Kirche, um gleichfalls eine Weissagung zu erfüllen, in das Abendland, um hier, und insbesondere unter den germannischen Völkern, eine eigene, von fremden Principien nicht gestörte christliche Lebensentwicklung zu beginnen**).

Obschon aber in diesen Theilen der Erde eine schlechthin neue Entwicklung vor sich zu gehen vermochte, konnte dennoch diese in Absicht auf die geistige Thätigkeit, durch welche sie überall bedingt ist, nicht verschieden von der frühern sein. Diese Thätigkeit ist aber die dialektische, welche selbst wieder besteht aus der analytischen und synthetischen. Und in der That ist die dogmatische Bewegung des Mittelalters so recht ein starkes, kräftiges Ineinanderwirken des Analytischen und Synthetischen, um ein System zu gründen, das an innerer Gediegenheit, an Consequenz und Festigkeit dem Größten sich gleichstelle, was Menschen unter höherem Beistand bisher erzweckt und ausgeführt haben.

Wie die abendländische Litteratur ihren Anfang genommen habe, allmälig erstarkt und zum männlichen Alter heran-

---

*) Offenb. 11, 8.

**) Offenb. 12, 1—6. 13—17. *Et mulier fugit in Solitudinem* h. e. Deus transtulit Ecclesiam suam in Germaniam et partes Occidentales, quae metaphorice dicitur solitudo. *B. Holzhauser:* Commentar in Apocalypsim p 458. cfr. p. 457 ed. Bamberg. 1784.

gereift sei, kann an diesem Orte nicht in Untersuchung kommen *). Denn uns liegt blos ob, dem Zuge der dialektischen Bewegung auf dem dogmatischen Boden nachzugehen. Für diese Bewegung aber lassen sich, wie im ersten Zeitraum wiederum drei Perioden bestimmen, und zwar

1. Vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert (Joh. Scotus Erigena).

2. Von Joh. Scotus Erigena bis Anselm von Canterbury 1100.

3. Von Anselm bis 1450.

Die in diesen drei Perioden vor sich gehende dogmatische Thätigkeit ist aber, wenn auch nur kurz, etwas näher zu bestimmen. Wenn die wissenschaftliche Bewegung im ersten Zeitraume vielleicht schon aus dem Grunde eine überwiegend analytische war, weil die griechische Bildung viel Einfluß auf die dort vor sich gegangene Entwicklung ausgeübt, der griechische Geist aber vorzugsweise ein analytischer war; so ist dagegen der Geist des germanischen Mittelalter vorzugsweise ein synthetischer. Es bestimmen sich daher auch die Perioden des zweiten Zeitraums vorzugsweise nach dem Fortgang der Synthesis in ihm. Und zwar stellt die erste Periode die Synthesis dar, wie sie ist in ihrer ruhigen Selbstvorbereitung, die zweite, wie sie ist in ihrem wirklichen Hervortreten, die dritte endlich, wie sie ist in ihrer weiteren Entwicklung.

Je energischer sich aber in diesem Zeitraume das synthetische Princip bei allem unverkümmerten Streben und Sichbewegen des analytischen, überall hervorthut, und je strenger eben hiedurch der formelle Zusammenhang der mittelalterlichen Dogmatik wird; desto mehr sehen wir uns gedrungen,

*) Vgl. darüber unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der abendländischen Litteratur und ihren Fortgang ꝛc. mitgetheilt im ersten Bande der Schrift: Joh. Scot. Erigena. S. 41—101. und die andere: Ueber den Ursprung der spekulativen Theologie a. a. O. S. 291—298.

diesen Zusammenhang durch Perioden, die mehr der Dogmengeschichte gelten, für dießmal nicht zu unterbrechen, sondern die Entwicklung so zu nehmen, wie sie eine an und für sich stetige ist.

Man wird über Scholastik und Mystik, wie beide im Mittelalter sich entwickelten, so lange keine richtige Ansicht vorzubringen im Stande sein, als man beide nicht im lebendigen Zusammenhange mit der ganzen Entwicklung der frühern Kirche einerseits, und mit den Resultaten der Forschungen des Plato und Aristoteles, dieser beiden Grundsäulen der alten Philosophie, anderseits sich vorstellt und zur Anschauung bringt.

Was die Scholastik nun näher angeht, so wird ihr Wesen weder daraus abzuleiten sein, daß man sich an das Wort Scholasticus hält, was sowohl einen an den vor Karl d. Gr. gestifteten Chathedral- und Klosterschulen angestellten Lehrer, als auch einen Schüler, der jene Anstalten besuchte, bedeutet, noch aus dem Stoff der Lehre, die vorgetragen wurde, noch endlich aus der Form derselben, sondern aus dem, was die Eigenthümlichkeit des Geistes ausmacht, den wir den scholastischen nennen, woraus dann das Uebrige von selbst abgeleitet werden kann.

Das eigenthümliche Wesen der scholastischen Theologie liegt aber in der engen Verbindung der Philosophie mit der Kirchenlehre*). Dadurch könnte es scheinen, als ob die frühere Behauptung, daß die Dogmatik sich nicht mit der Philosophie zu befassen brauche, wenigstens für die große mittelalterliche Periode zurückgenommen sei. Es verhält sich aber in der That nicht so, wenn wir der ganzen an sich höchst großartigen Erscheinung näher nachgehen. Zwar ist die Platonische und Aristotelische Philosophie nach ihrem

---

*). Vgl. unsere Abhandlung: Die Scholastik und Mystik des Mittelalters, mitgetheilt im ersten Bande unserer Schrift: Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 366—482, insbesondere S. 416 ff.

wirkichen Inhalte in allem Ernste und nicht ohne viele Liebe gewürdiget worden; aber weder die eine noch die andere ist deßwegen maßgebend für den eigentlich christlichen Beweis geworden, in dem Sinne nämlich, als ob durch sie irgend eine endliche Entscheidung herbei geführt worden wäre, und noch weniger in dem andern, als ob das Göttliche durch das Menschliche bestimmt worden sei. Je mehr aber mit ihnen allenthalben Ernst gemacht worden, desto weniger ist anzunehmen, als seien sie nur aufgenommen, um einen absolut negativen Beweis führen zu helfen, oder gar als Repräsentanten des Heidenthums lächerlich gemacht zu werden. Die Scholastik wird daher so lange etwas Räthselhaftes bleiben, bis der tiefere Gedanke derselben entdeckt und der entdeckte ausgesprochen ist. In dieser Hinsicht haben wir schon oben im Eingange zu dieser Periode auf die Nothwendigkeit hingewiesen, die Scholastik in innerer Verbindung nicht nur mit der ältern Kirchenlehre, sondern auch mit der alten Philosophie, und zwar mit der letztern vermittelst der erstern zu bringen. Zwar hatte das Christenthum den Sieg über die alte Philosophie davon getragen; damit war aber dasjenige nicht in den Hintergrund gestellt, was in jener Philosophie relativ Wahres und Gutes enthalten war. In dieser Hinsicht nahm das Christenthum im Mittelalter die in der alten Welt höher stehende Philosophie als Repräsentantin der menschlichen Intelligenz, wie diese, sich selbst überlassen, in ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit fort und fort wirkt; als Repräsentanten der Philosophie selbst aber sah es die zwei höchsten und edelsten Gestalten des denkenden Heidenthums, Plato und Aristoteles an*). Wie daher die Intelligenz durch die Philosophie, so war die Philosophie durch diese beiden Männer repräsentirt, und in dieser Repräsentation gewürdiget.

---

*) Vgl. unsere Abhandlung über die Scholastik und Mystik des Mittelalters. a. a. O. S. 371—388. 430 ff. 413—116.

Darin aber erweist sich die Wahrheit als die katholische, d. h. als allgemeine, daß sie jede Natur versteht und beherrscht, und daher auch Alles, was sie als Ausfluß der intelligenten und wollenden Natur vorfindet, mit als Moment in ihren großen Beweis aufnimmt, so daß sie hiebei eben so weit entfernt von absoluter Verwerfung als von absoluter Erhebung ist, eine Art und eine Weise, die wohl außerhalb der katholischen Kirche, aber nie innerhalb derselben Statt gefunden hat, weil sie von jeher in rechter Erkenntniß auch das heilige Maaß für alle Erscheinungen festgehalten und in Anwendung gebracht hat. Die Stellung aber, die Plato und Aristoteles in jenem Beweise einnahmen, war die der Zeugen, die auf das gewissenhafteste abgehört wurden, um aus ihrem Munde die Philosophie, in dieser aber die Vernunft zu vernehmen. Erst wenn so nicht nur Offenbarung, Tradition und Bibel, sondern auch Vernunft und Philosophie abgehört waren, erfolgte der entscheidende Syllogismus, der in dieser Weise zu seinen Prämissen alle göttliche und menschliche Wahrheit hatte. Beide aber, göttliche und menschliche Wahrheit standen in dem Verhältnisse zu einander, daß die göttliche die Grundlage der menschlichen, der Glaube folglich auch die Basis des wissenschaftlichen Erkennens blieb. So wichtig daher auch in dieser Zeit der Drang des Wissens war, so sehr sich der Geist bei seiner Speculation auf alle Höhe und in alle Tiefe wagte, so kühn und zuversichtlich er sich hineinversetzte in die Welt der Natur und in die Welt des Geistes, so scharfsinnig und originell die Untersuchung, so groß die Fertigkeit und Stärke der Dialektik sich auch erwies; der Sinn blieb doch immer demüthig, und das innere Auge in frommer Andacht hinaufgerichtet zu der Region des höhern Lichtes, das im Evangelium der Menschheit leuchtete, in dem wir erst das wahre Licht anschauen, und durch welches unser Erkennen erst zum allverklärenden Wissen sich erhebt, welches, wenn es in eben so demüthige Ausübung kommt, das ewige und unsterbliche

Leben als das in Gott verklärte zu seiner Folge hat. Und dieß war überhaupt der große und mächtige Zug, den wir im Mittelalter wahrnehmen, der Zug des ganzen Menschen zur Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, so wie zum Leben in ihm und seinem ewigen Reiche, das er nur zu diesem Ziel und Ende geoffenbart und in die Endlichkeit hinein verflochten hat.

Aus dem Ganzen aber geht hervor, wie es in der Scholastik erkannt worden sei, daß in dem Christenthume die große Synthese, oder die Weltsynthesis liege, die als solche auch alle analytische Bewegung, wenn sie nur eine wahre ist, in sich aufnimmt, durch die Aufnahme aber zugleich befriediget. Denn wenn die von Gott ausgehende Synthesis das Höhere in absteigender Bewegung in das Niedrigere einbildet; so strebt in der Gegenbewegung durch Analysis das Niedere in das Höhere hinauf, um sich in das Göttliche einzubilden, und dadurch mit demselben auszusöhnen und zu einigen *).

Nun erst wird auch der Syllogismus recht verstanden werden können, wie ihn die Scholastik aufgestellt hat, und wie Aristoteles nur äußerlich zu dem Ganzen Veranlassung gegeben, wenn auch der Sinn seiner Philosophie vollkommen verstanden und gewürdigt war. Denn der Syllogismus war nur die großartige Form, in welcher sich jene universelle Synthese des Christenthums, in Verbindung mit der Analyse bethätigte, um so die christliche Wahrheit als die absolute zu erweisen. So ist der im Syllogismus sich vollendende Beweis ein solcher, der in seinen Prämissen mit dem Anfange des menschlichen Geschlechtes beginnt, mit Christus aber in den Schluß übergeht, in welchen hinein er zugleich Alles zieht, was Christi ist, folglich zu seinem

*) Vgl. unsere Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 411—416.

Reiche gehört. Obschon daher in sich dem Wesen und der Idee nach vollendet, vollendet er sich dennoch in jeder Zeit aufs Neue wieder, weil die Entwicklung in der Kirche, die der Leib und die Erfüllung Christi ist, unaufhörlich fortschreitet, mit ihr aber auch zugleich die Wissenschaft, als der Reflex des Lebens.

Wir können die wissenschaftlichen Lehrgebäude der Theologie des Mittelalters mit nichts besser vergleichen, als mit den herrlichen gothischen Domen, die in dieser Zeit gebaut worden sind. Denn wie an diesen, auf festem und unerschütterlichem, von der Kirche geweihtem Grunde errichtet, und von starken Pfeilern getragen, in sinn- und kunstreicher Weise Alles nach oben steigt, bald um kühne Bogen und Wölbungen zu bilden, bald um in den höchsten Zinnen und Spitzen zu enden; eben so strebt in dem theologischen Systeme des Mittelalters, auf gleich festem Grunde errichtet, und von gleich festen Pfeilern getragen, im Terminus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Distinctionen und Conclusionen, in Quästionen, Decisionen und Responsionen, in Partitionen, Sectionen und Artikeln der Geist zur göttlichen Höhe hinauf, um so wissenschaftlich dasselbe Gebäude zu errichten, das der Werkmeister auf symbolische Weise mit Steinen zu gleicher Verherrlichung Gottes aufgeführt. Auch darin kommen sich die beiden Gebäude gleich, daß der tiefsinnige Dombau in seinen Außen- und Nebenwerken eben so die Welt des Heidenthums in mythologischen Personen und Gestalten an sich aufzeigt, wie das gleich tiefsinnige Lehrgebäude die heidnische Philosophie in ihren höchsten Repräsentanten als Mitzeugen für die göttliche Wahrheit des Christenthums in den großen Syllogismus mit aufnimmt.

Je weniger die Geschichte der Dogmatik mit demjenigen sich zu befassen hat, was der Dogmengeschichte angehört; desto gewisser wird auch an dem gegenwärtigen Orte keine Auseinandersetzung des großen mittelalterlichen Streites über Realis-

mus und Nominalismus erwartet werden *). Wenn wir daher dennoch auf diesen Punkt zu sprechen kommen, kann es nur unter der Voraussetzung geschehen, daß darin ein Moment auch für unsre gegenwärtige Frage liege, welches in jedem Falle allerdings nur ein formelles sein wird. Dieses aber besteht in der Rückwirkung, welche eine so lange, vertraute und ernste Beschäftigung mit dem Wesen und der Bedeutung der Idee, um was es sich in jenem Streite vorzugsweise handelte, auf die formelle Darstellung alles dessen haben mußte, was entweder selbst unmittelbar göttliche Idee war, oder mit dieser zusammenhing: und wer möchte irgend ein von der Scholastik Behandeltes nennen, bei dem weder das Eine noch das Andere der Fall gewesen wäre? So in den Mittelpunkt der Idee versetzt, hatte sich der Geist in das Centrum des wissenschaftlichen Erkennens und Schaffens selbst hineinbegeben, und es war ihm unmittelbar in der göttlichen Idee dasjenige zur Betrachtung und Behandlung dargeboten, was nicht nur Individuelles und Allgemeines, sondern auch Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges mit einander verbindet: Darum schlägt auch die Idee, von den Scholastikern, wie in ihrem Wesen, so in ihrem ganzen Umfange begriffen und behandelt, ihre Wurzeln in alle möglichen Erdreiche, und vereinigt durch das aus diesen hervorsprossende höhere Erkennen und Leben aller Zeit- und Raumgebiete.

Bisher ist die Richtung im Allgemeinen angegeben worden, welche die Scholastiker bei ihren theologischen Arbeiten verfolgten. Daß sie für die Ausbildung der Theologie im Allgemeinen und der Dogmatik im Besondern sehr Bedeutendes gethan haben, mag schon aus dem hervorgehen, was

*) Ueber diesen Streit und seine eigentliche Lösung vgl. unsere Philosophie des Christenthums. I. Bd. S. 248—265. 575 bis 581. 601—605. 628—632. 821—850. 898—908. und die Abhandlung: Ueber die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 455—463.

bisher über sie bemerkt worden ist. Die Principien des menschlichen Erkennens und die Grundgesetze des logischen Denkens wurden erforscht und nach ihrer Erforschung in weiten Kreisen bekannt gemacht. Ueberhaupt hatte das scholastische Studium den Werth und den Nutzen der alten Philosophie selbst, abgesehen von den theologischen Thätigkeiten im engern Sinne des Wortes, so wie von ihren in jeder Hinsicht großen Resultaten. Der Umgang mit Aristoteles insbesondere mußte von großem Nutzen für das logische und dialektische Denken sein, das von nun an in stete Uebung gesetzt war. Darum bemerken wir an den Scholastikern eine ungemeine Gewandtheit darin, Vorstellungen in ihre Grundideen aufzulösen, die Begriffe von einander zu scheiden, ihr gegenseitiges Verhältniß zu bezeichnen, die Masse der Begriffe und Ideen dialektisch zu verarbeiten, Principien zu bestimmen und aus diesen Sätze abzuleiten, für eine Summe von Wahrheiten oder für Wahrheiten im Einzelnen, überhaupt für alles das, was in Untersuchung kommt, innere Theilungsgründe aufzufinden, aus Definitionen und Declarationen Folgerungen zu entwickeln, scheinbare Widersprüche aufzulösen, die verschiedensten Ansichten scharf zu fassen und zu würdigen, für jede Frage eine passende Antwort zu finden, und keinem Zweifel Herrschaft zu lassen. Darin liegt die Bedeutung der in der Methode herrschenden F r a g e: quaestio. Die innere Sicherheit tritt überall hervor mit der kühnen Frage, auf welche die Antwort niemals fehlt. Bei allen ihren Untersuchungen, waren sie von der Idee der wissenschaftlichen Einheit geleitet. Aus dieser Idee ging ihre genaue Schematisirung der Gegenstände der Theologie und die methodische Behandlung der ganzen dogmatischen Disciplin, sowohl als der besondern Zweige derselben hervor. Von nicht geringerer Bedeutung ist ihr Verdienst um die Ausbildung einiger einzelnen Dogmen, worüber in Beziehung auf sie zu sagen ist, was oben schon von den Kirchenvätern gesagt worden. Alle Scholastiker sammt ihren vielen Schriften hier aufzuführen,

ist nicht am Orte; wir halten uns nur an die wichtigsten. Diese sind: Johannes Scotus Erigena: Schriften: de divisione naturæ; de prædestinatione; commentar. in Dionys. Areopag. libr. Anselm von Canterbury: Schriften: Monologium seu Soliloquium; Proslogium (beide über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaft); liber apologeticus contra Gaunilonem (libellus pro insipiente); liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi; de processione spiritus sancti; dialogus de casu diaboli; Cur Deus homo? mehrere andere dogmatische und ascetische Schriften. — Hildebert von Mans: Tractatus de theologia; Hugo von S. Victor (Alter Augustinus): De sacramentis; Commentar zu Dionys. Areogapita. Abälard: Introductio ad theologiam; theologia christiana; epitome theolog. christianæ; Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV (Magister Sententiarum). Alanus von Rüssel (Doctor universalis): De articulis fidei libri 5. Petrus von Poitiers: Libri V Sententiarum. Alexander von Hales: Summa universæ theologiæ sive Commentarius in IV libros sententiarum (Doctor irrefragabilis, auch Fons vitæ genannt). Albertus Magnus: Compendium theologiæ veritatis; Commentarius in libr. IV Sentent. Petri Lombardi; Summa theologiæ. Thomas von Aquin (Doctor angelicus): Commentar. in libr. IV. Lombardi; Compendium theologiæ; Summa totius theologiæ; de veritate catholicæ fidei contra gentiles. Heinrich von Gent (Doctor solemnis) Summa theologiæ. Richard von Mittleton — media villa (Doctor solidus): Commentar. in Magistri Senten. Aegidius von Colonna (Doctor fundatissimus) Commentar. in Magistri Senten.; Compendium theologiæ. Joh. Duns Scotus (Doctor subtilis): Commentarius in 4 libros Sententiarum P. Lombardi; quæstiones quodlibetales. Raimundus Lullus (Doctor illuminatus et magnus inventor artis universalis): Commentar. in Petr. Lombardi Sentent. Franz von Maye-

rone (magister acutus abstractionum): Comment. in Lombardi Sentent.; quæstiones quodlibetales. Natalis Hervāus: Comment. in Magistri Sentent.; Quæstiones quodlibetales. Wilhelm Durand (Doctor resolutissimus): Comment. in Petr. Lomb. Sentent. Wilhelm Occam (Doctor invincibilis): Commentar. in Lombardi Sentent.; Quodlibeta. Thomas von Straßburg: Comment. in Magistri Sentent. Peter von Ailly (Aquila Franciæ): Comment. in Magistri Sentent. Raimund von Sabunde: Theologia naturalis.

Neben der Scholastik ging im Mittelalter, mit ihr gleichen Schritt haltend, die Mystik einher. Als die wahre Wurzel derselben erkennen wir die contemplative Gnosis des heiligen Johannes, an der sie, wie ihren Werth so ihre Richterin hat *). Das Wesen aller Mystik ist die Gemeinschaft mit Gott, Vereinigung des ganzen und vollen Menschen mit seinem Schöpfer, welche, als eine vollzogene, zugleich etwas in gewöhnlicher Weise Unaussprechbares ist. Dieselbe Höhe, welche die Scholastiker durch die speculative Vernunft und den logischen Verstand erstieg, erstieg die Mystik durch das schauende Gemüth und im lebendigen heiligen Gefühle, in welchem jene über das Endliche hinausliegende Vereinigung des Geistes mit Gott besonders gefeiert wird. Denn es ist das Endliche, das durch seine sinnverwirrende Vielheit jene Einheit stört, die für den Geist auch Einfachheit ist, welch letztere die Mystik mit der erstern deßwegen erstrebte, weil sie ein Zeichen und ein Ausdruck derselben ist.

Es gibt nach der Lehre der Mystik mehrere Stufen zur höhern Erkenntniß, und sie alle soll der Mensch als von Gott selbst eröffnete Wege gehen. Der niederste Weg ist der, welcher durch Sinnesanschauungen vermittelt ist; höher steht der, dessen Licht die menschliche Vernunft ist, und welcher von

*) Ausführlicheres in unserer Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 463—481.

der Philosophie gelehrt wird. Am höchsten aber ist der Weg der Erleuchtung durch Religion, derjenigen Religion, welche ihr Erkenntnißprincip aus der göttlichen Offenbarung nimmt. Denn während durch die Sinnesanschauung Gottes Allmacht, Weisheit und Güte im Spiegel der Natur, durch das philosophische Erkennen aber Gottes geistiges Wesen und Vollkommenheit im Spiegel der Vernunft erkannt wird, wird durch Offenbarung dem Menschen eine höhere Erkenntniß durch göttliche Erleuchtung zu Theil. Aber auch hier sind wiederum zwei Wege eröffnet, von welchen den erstern die Scholastik, den anderen die Mystik geht. Denn wenn die Scholastik in ihrer Erkenntnißvermittlung noch zurücksieht auf die Manifestation Gottes in der Natur und im Geiste, folglich bildlich, speculativ erkennt (tanquam in speculo); so erhebt sich in der Mystik der Geist über alles Bildliche durch unmittelbare Anschauung zur Gottheit und zur unaussprechlichen Vereinigung mit ihm.

In jenem innern Zusammenhange des Geistes des Mittelalters liegt es, daß, um die Scholastik zu erklären, man zu nichts seine Zuflucht nehmen kann, als zur Mystik, ihrer Zwillingsschwester; eben so findet aber auch die Mystik ihre Erklärung nur in der Scholastik. Nur der Mystiker konnte den Scholastiker auf die Höhe seiner Speculation begleiten; eben so war aber auch der Mystiker mit seinen Gefühlsanschauungen nur dem Scholastiker begreiflich. Die Mystik war die Scholastik des Gefühls, und die Scholastik die Mystik der speculirenden Vernunft. Aus demselben Grunde war der Scholastiker Hugo von S. Victor auch Mystiker, und der Mystiker Richard von S. Victor auch Scholastiker. Albertus Magnus commentirte als Scholastiker eben so den Dionysius Areopagita, wie Bonaventura als Mystiker die Sentenzen des Lombarden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das Wesentliche der Mystik gehen wir zu den vorzüglichsten Mystikern

des Mittelalters über. Sie sind nach Dionysius Areopagita *), der sich durch die ganze Periode hindurchzieht, und dessen mystische Schriften die mystica theologia, das Buch de divinis nominibus, die zwei andern de cœlesti und de ecclesiastica hierarchia sind, folgende: Zuerst im Morgenlande, Maximus Confessor † 662: Dessen opera, græce et latine, herausgegeben von Combesis. Paris 1675. Darunter: Centuriæ 5 capitum theologicorum; Mystagogia et definitiones. Sententiarum centuriæ 4. de caritate; Scholia in Dionysium Areopagitam. Sodann viel später im Abendlande: Rupert von Deutz: Opera. Paris 1638. Joh. Scotus Erigena, der in allen seinen Schriften eben so Mystiker als Scholastiker war, den Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzte und sich sonst auf ihn wie auf Maximus Confessor erklärend bezog. Bernhard von Clairvaux (Doctor mellifluus): De consideratione (ad Eugenium Papam); de conversione; de diligendo Deo; de gratia et libero arbitrio; Wilhelm, Abt des Klosters St. Theodorich, Schüler und Freund des heil. Bernhard: Orationes sive meditationes; libellus de Amore. Guericus, gleichfalls Schüler und Freund des heil. Bernhard, Abt des Klosters Igny: Sermones. Richard von S. Victor: de trinitate libri VI; die eigentlich mystischen Schriften Richards aber sind: von der Vorbereitung zur Contemplation; von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten; von dem Zustande des innern Menschen und der geistigen Uebung; von den Stufen der Liebe. Bonaventura (Doctor Seraphicus): Itinerarium mentis ad Deum; Breviloquium; Opus contemplationis; Mystica theologia; commentarius in 4 libros Sententiarum **). Joh.

---

*) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O. S. 288—291.

**) Wie leichtsinnig und kläglich über große Theologen des Mittelalters oftmals verhandelt wird, welche Mühe man auf sich nimmt,

Täuler (Theologus Sublimis): Nachfolgung des armen Lebens Jesu; Medulla animæ; Predigten. Gerson (Doctor christianissimus): de mystica theologia practica; Considerationes de mystica theologia speculativa; de consolatione theologiæ. Ruysbroek (Doctor ecstaticus): de ornatu spiritualium nuptiarum; de quatuor subtilibus tentationibus; Samuel, sive de alta contempletione, apologia de unione dilecti cum dilecto. Thomas von Kempis: De imitatione Christ; Sermones.

Man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, das Mittelalter sei in seinen dogmatischen Entwicklungen ohne

---

zu ihrem Verständniß zu gelangen, davon hat der Polyhistor Krug in Leipzig in der neuesten Zeit ein eben so merkwürdiges als trauriges Beispiel gegeben. In seinem Allg. Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften spricht er Bd. I. S. 382. 383 von dem heil. Bonaventura, und weist hiebei auf Feßlers Schrift: „Bonaventuras mystische Nächte" als auf eine Monographie über Bonaventura hin, in der wir uns über diesen großen Mystiker zu orientiren hätten. Wie muß man aber staunen, wenn man in Feßlers Schrift liest, Bonaventura, mit Olympia, der Tochter des Corsischen Grafen Salicetti nach längerm Brautstande verheirathet, habe unter Paoli (der noch in der französischen Revolution gewirkt hat und erst 1807 gestorben ist) für die Befreiung Corsica's als Krieger gekämpft, eine Stelle als Staatsrath und Syndicatore erhalten, und später auf der Insel Marino sein Leben geendet. Der heil. Bonaventura aber war weder versprochen noch verheirathet, er war kein Soldat, kein Staatsrath und kein Syndicatore, sondern ein Theologe, der Doctor Seraphicus, ein Franciscaner, Cardinal und Bischof von Albano; er lebte nicht zur Zeit des Aufstandes unter Paoli, nicht gegen das Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts, sondern schon im 13. Jahrhundert; mit Einem Worte, Person, Ort und Zeit sind total verschieden; auch ist Feßlers Bonaventura nur eine erdichtete Person, und das ganze Buch nichts Anderes als ein Roman! — Wer sollte nicht auch hier Ursache haben, Herrn Krugs bekannte Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Tiefe, Wissenschaftlichkeit, historische Treue und Gewissenhaftigkeit recht sehr zu bewundern?!!!

vielfache Störung geblieben. Denn nicht nur hatte es länger mit Juden und Muhamedanern, sondern fortwährend auch und insbesondere mit Häretikern zu kämpfen. Zwar haben die Secten, die zu dieser Zeit als neue entstanden, an sich wenig Bedeutung; um so mehr aber die alten, schon vorhandenen, die sich nicht nur durch das ganze Mittelalter hindurchgezogen, sondern selbst bis auf uns herab in ihren Lehrsätzen vielfach erhalten haben. Zu diesen Häresien gehören nicht etwa blos der Gnosticismus und Arianismus, sondern auch und insbesondere der Sabellianismus und Manichäismus. Die Secten, durch welche diese Häresien im Mittelalter sich fortgepflanzt haben, sind: die Paulicianer, Priscillianisten, Bogomilen, Petrobrusianer, Henricianer, Pateriner, Katharer, Albigenser, Waldenser, Apostoler, Beghardеn, Lollharden, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die weissen Brüder, die Homines Intelligentiä, die mährischen und böhmischen Brüder *). Was diese Secten im sich selber nicht klaren Sinne festhielten, wurde von wissenschaftlich Höhergestellten entwickelt und erklärt. Diejenigen Männer, welche dieser undankbaren und unverdienstlichen Arbeit sich unterzogen haben, sind: Abülard [seine Lehre ist pantheistischer Sabellianismus] **) Amalrich von Chartres mit seiner Secte, David von Dinanto, Meister Eckart, der Verfasser der teutschen Theologie, Wykleff und Huß ***). Die Grundsätze, welche von diesen Männern vorgetragen wurden, schlossen, was schon aus ihrem eigentlichen Ursprunge sich erklären läßt, eine schlechthin falsche, größten-

*) Ihre Lehrsätze haben wir dargestellt im I. Bd. unserer Philosophie des Christenthums S. 510—515.

**) Unsere Philosophie des Christenthums S. 609—615.

***) Die Systeme der hier Genannten ihrem Inhalte nach gezeichnet in unserer Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 633 — 684.

theils, ja in der Regel nur pantheistische Lehren über Gott, den Logos, die Welt, den Menschen, die Freiheit, an deren Stelle die durchgängige Nothwendigkeit trat, und die Sünde in einer Weise in sich ein, wie sie sich mit den Quellen, woraus sie zunächst geflossen, ohne Mühe auf ihre erste und unmittelbare Quelle zurückleiten lassen, welche das größtentheils nur aus heidnischen Principien aufgebaute System des Juden Philo ist.

Je größer aber der Widerspruch war, der in diesen der christlichen Wahrheit absolut entgegengesetzten Principien lag; desto eifriger und kräftiger mußten die Theologen der katholischen Kirche sich aufmachen, die angegriffene Wahrheit zu vertheidigen. Und in dieser Hinsicht liegen manche Werke aus jener Zeit vor uns, die durch dialektische Tüchtigkeit, durch Tiefe und Gründlichkeit auf das Vortheilhafteste sich auszeichnen.

Damit sind wir am Schlusse des zweiten und bei dem Beginne des dritten Zeitalters angekommen.

III. Zeitraum.

Die neuere Zeit.

Von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Gegenwart.

Der Zeitraum, in welchen wir hiemit eintreten, ist aus manchen Gründen schwer zu bestimmen. Als Hauptgrund dieser Schwierigkeit wird aber hervorzuheben sein, daß sich in ihm vorzugsweise zwei Thätigkeiten mit einander um die Herrschaft streiten, die um so weniger ein gemeinheitliches Streben zu erzielen vermögen, je mehr die eine der Widerspruch der andern ist. Das Mittelalter strebte sich nach allen jenen Seiten und Richtungen zu vollenden, die ihm wesentlich waren. Zu dem Wesentlichen des Mittelalters aber gehörte vor Allem die auf der principiellen Einheit des christlichen Geistes ruhende Synthese, die nicht nur in der Wissenschaft, sondern überhaupt in Allem sichtbar ist, was zu den ächten Werken des Mittelalters gehört. Die in der hei-

ligen Wissenschaft seiende oder herrschende Synthese konnte einzig nur die Aufgabe haben, die aus der ihr stets zur Seite gehenden Analysis stammende Form noch zu bewältigen, um sofort der systematisirenden Thätigkeit die Herrschaft abzutreten. Denn so sehr auch die mittelalterliche Form der Quästion, Distinction und Responsion aus der Natur der Sache hervorgegangen war, und so gewiß sie ein wahres Bedürfniß befriedigte; so wenig war doch zu verkennen, daß diese Form, nachdem durch sie Alles erreicht war, was erreicht werden sollte, nun selbst im Begriff war, in die andere, d. h. die organische Form überzugehen: die mit der Analytik verbundene Synthetik wollte Systematik werden.

In diesem Streben wurde aber die dogmatische Thätigkeit auf gewaltsame Weise durch ein anderes entgegenlaufendes theils unterbrochen theils aufgehalten, welches dahin gerichtet war, den Zeiger der geistigen Entwicklung an der Kirchenuhr nicht nur um vierzehn Jahrhunderte zurückzustellen, sondern an die Stelle des Christenthums das schon längst geistig gefallene und überwundene Heidenthum zu bringen. Wir meinen damit nicht das an die um 1453 durch die Eroberung von Konstantinopel bewirkte Flucht gelehrter Griechen angeknüpfte Wiederaufblühen der classischen Litteratur im Abendlande, sondern den verkehrten Gebrauch, der von der letztern gemacht wurde. Denn wenn von jeher in der katholischen Kirche das Heidenthum weder nach seiner bessern Seite herabgesetzt und, wie es anderwärts wohl zu geschehen pflegte und noch pflegt, schlechthin verworfen, noch nach seinem schlechtern Charakter erhoben und gepriesen worden war; so war der Maaßstab für die wahre Schätzung des Heidenthums auch in dieser Zeit nicht abhanden gekommen, und hunderte von Beispielen liegen vor, die das Gesagte bestätigen.

Nun entfaltete sich aber im Gegensatze mit dem eben genannten ein anderes Streben, welches seiner Natur nach dahin gerichtet war, das Heidnische über alle Gebühr zu erheben,

und das christliche Interesse wie in sich selber, auch so in Andern allmählig zu schwächen, wodurch der Anstoß zu einer Entwicklung gegeben war, die dem Heidenthume selbst immer näher und näher rückte, und sogar in Gefahr gerieth, in das letztere rettungslos zu versinken, wenn nicht plötzliche Umkehr beschlossen und ausgeführt würde.

Wenn nun die eben angezeigte Richtung mit geraden Schritten dem Heidenthume entgegen ging, und dazu, sich offen für dasselbe auszusprechen; so verband sich eine andere, aus derselben Wurzel stammende, mit der in den häretischen Bewegungen der Zeit wahrgenommenen Richtung, die mit der Kirche im Widerspruche sich befand und diesen Widerspruch beharrlich fortsetzte. Aus der engen Verbindung dieser beiden letztern Richtungen geht aber nur hervor, wie sie selber an sich nur Einen Ursprung hatten; denn auch die häretische hat, wie in der Zeichnung der frühern Zeiträume schon angegeben worden ist, ihre Wurzeln nur im Heidenthume, das sofort in der Häresie selbst für wahres und allein ächtes Christenthum sich auszugeben bemüht war. Je weiter diese letztere Richtung um sich griff, desto mehr wurde eine größere, massenhaftere Trennung von der Kirche vorbereitet, mit dem Streben, sich selbst als Kirche der alten katholischen gegenüber als die wahre aufzustellen. Je mehr sich aber neben dieser zweiten auch die erste Richtung erhielt, die rein heidnische, und je weiter sie sich zu verbreiten suchte; desto näher mußte in demjenigen Kreise, in welchem sie ihre Wohnung aufgeschlagen hatte, die Zeit heranrücken, in welcher die Richtung selbst offen und unumwunden sich als heidnische offen bekannte. Indem nun die Entwicklung ausserhalb der katholischen Kirche diese Stadien einhielt, unterscheiden wir abermals drei Perioden dieses dritten Zeitraums:

a. die Periode der Vorbereitung sowohl des ausserkirchlichen als des heidnischen Bewußtseins,

b. die Periode der Trennung von der Kirche durch die ausserkirchliche Reformation,

c. die Periode des offenen Abfalls vom Christenthume durch den Rationalismus.

So müssen wir die Perioden bezeichnen, wenn wir die Negation gegen die Kirche und das Christenthum allein im Auge haben; allein neben dieser Negation ging, durch sie, wenn schon gehemmt, so doch ungeschwächt und ungetrübt, die christliche Position des Katholicismus einher. Der katholischen Kirche war aber durch die Natur der Sache eine zweifache Aufgabe gestellt: zuerst hatte sie der menschlichen Negation die göttliche Position entgegenzuhalten und als die absolut wahre zu erweisen; dann aber lag es ihr noch ob, diejenige Entwicklung consequent fortzusetzen, die auf so vielfache Weise einen gewaltsamen Abbruch erlitten hatte. Zur Zeit des Kampfes waltete die erste, zur Zeit der Ruhe die zweite Thätigkeit vor. Indem aber des Kampfes mehr als des Friedens in diesem Zeitraume war, ist nothwendig das polemische Element nur zu sehr im Uebergewichte.

So ändern wir mit der zunehmenden Hauptrücksicht auf die katholiche Kirche die oben beschriebenen Perioden nur dem Namen nach also ab:

1) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein;

2) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die ausserkirchliche Reformation;

3) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Erste Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein.

Von 1450 bis 1517.

Wenn in der die gegenwärtige erste Periode bezeichnenden Ueberschrift von einem sich vorbereitenden antikirchlichen und

heidnischen Bewußtsein die Rede ist; so will damit nicht gesagt sein, daß es überhaupt vorher weder das eine noch das andere in den ausserkirchlichen Secten gegeben habe, vielmehr haben wir beide Bewußtseinsarten in diesen schon früher und zwar schon mit und bei ihrem eigentlichen Ursprunge vorgefunden, so daß also, wenn jetzt noch von einer Vorbereitung gesprochen wird, diese auf nichts Anderes sich beziehen kann, als auf das mit dem Jahre 1453 bezeichnete epochemachende Ereigniß im Orient, weches auf den wissenschaftlichen Occident von vielem Einflusse war, wenn schon dieser Einfluß in dogmatischer Hinsicht in jeder Weise nur als ein negativer bezeichnet werden kann. Denn positiv ist für die Glaubenslehre nur, was selbst aus dem positiven Princip des Glaubens, also aus göttlicher Offenbarung stammt. Auf alles Andere kann sich der Glaube nur beziehen, und selbst dieß wieder nur in sofern, als er sein Verhältniß zu ihm ausspricht, es beurtheilt und nach diesem Urtheile seinen Werth bestimmt. Als daher in Folge der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken die griechischen Gelehrten in das Abendland zu flüchten sich genöthigt sahen, und mit ihnen die classische Literatur gleichsam denselben Weg der Verbannung ging; war dennoch der letzte Ankömmling im Abendlande selbst kein Fremdling, dieß waren nur die Personen der Gelehrten. Denn von jeher wurde hier jene Litteratur neben der christlichen, wenn schon aus begreiflichen Ursachen nicht gleich wie diese, geschützt, gepflegt und erhalten. Indem sie somit keine neue, sondern eine längst bekannte und erkannte Erscheinung war, konnte sie im Abendlande auch keine neue Wirkung hervorbringen. Dieß vermochte sie nur auf einem Wege, der gegen die bisherige geistige Entwicklung des Abendlandes, und somit naturwidrig war.

Wie aber dieser letztere Weg auch in andern Dingen einer langen Erfahrung noch oft genug von Menschen eingeschlagen wird, deren Bildung keine harmonische, und am wenigsten eine christlich vollendete ist; so bahnte sich auch zu dieser

Zeit eine Richtung an, die in demselben Maße das heidnische Moment zu dem ihrigen machte, in welchem ihr das christliche fremd geworden war und mit jedem Tage fremder wurde. Dies war bei Jenen ganz besonders der Fall, die zu der Classe der sogenannten Humanisten sich zählten, wenn es schon wieder unter diesen selbst bedeutende Unterschiede gab.

Für diejenigen nun, welche in der genannten Art von der Sache des Christenthums sich abwandten, war zum Weiterschreiten ein zweifacher Weg möglich. Entweder konnten sie, wie schon oben bemerkt, das heidnische Element für sich im Stillen ausbilden, um allmälig eine Zeit vorzubereiten, n der ihre schlechthin antichristliche Gesinnung allgemeiner geworden sein würde, und so in sich erstarkt, daß ein weitgreifender Abfall vom Christenthum als möglich in Aussicht gestellt werden mochte. Der andere Weg ist jener, auf welchem es gerathen schien, in Folge einer durchgängigen Halbheit des eigenen Geistes, zu jenen Secten des Mittelalters überzugehen, in welchen, obwohl sie äusserlich dem Christenthum wenigstens anhängen wollten, dennoch von lange her schon größtentheils heidnische Principien, mit einigen wenigen christlichen wunderlich genug zersetzt, gewirkt hatten. Mochte auf dem ersten Wege eine unbestimmte Vielheit sich befinden, so ist auch auf dem andern kein Mangel anzutreffen. Aber auch ein dritter Weg öffnete sich für Manche, der Weg der geglaubten wahren, an sich aber falschen Mitte, auf welchem Männer wie Joh. Wessel von Gröningen, und Joh. von Wessel mit noch andern sich befanden.

Gehen wir von dem Mißbrauche der classischen Litteratur zu ihrem rechten Gebrauche über, so ist ihr Einfluß zunächst wahrzunehmen auf dem Felde der Exegese, der Kritik und Hermeneutik. Ohne in diese Disciplinen selbst näher einzugehen, haben wir nur die Männer zu nennen, die sich auf diesem Gebiete vorzugsweise hervorgethan, und dadurch mittelbar auf die Dogmatik eingewirkt haben. Sie sind Nicolaus

von Lyra, Gerson, Dionysius von Rykel, Alphons Tostatus, Laurentius Valla, der Cardinal Sadoleto, Reuchlin und Erasmus.

So weit die Dogmatik mit der Apologetik zusammenhängt, wurde der erstern nicht wenig Vorschub geleistet durch die Schriften von Marsilius Ficinus, Alphonsus de Spina, Bradwardin, Hieronymus a. S. Fide, Petrus Niger, Nicolaus von Cusa, Turrecremata und Ludwig Vives.

Die Dogmatik selbst hatte zu dieser Zeit vorzugsweise zwei hervorstechende Bearbeiter, Gabriel Biel und Paulus Cortesies. Der erste, von Speyer gebürtig, war Lehrer der Theologie und Philosophie zu Tübingen, und schrieb einen Commentar zum Lombarden, dem er selbst wieder den Commentar des Occam zu Grunde legte. Der zweite, Paulus Cortesies, war Protonotar des römischen Hofes; er schrieb gleichfalls einen Commentar zum Lombarden, der sich wie durch Manches, so insbesondere auch durch schöne und klangvolle, dem Cicero nachgebildete Sprache, auszeichnet.

Zweite Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die ausserkirchliche Reformation.

Von 1517—1700.

Die Periode, die wir jetzt in ihrem Verhältnisse zur Dogmatik zu schildern haben, ist ausserordentich in zweifacher Beziehung. Sie ist zuerst merkwürdig dadurch, daß in einer an sich kurzen Zeit Erscheinungen sich zusammendrängen, die in ihrer ganzen innern Bedeutung und in ihrem großen weiten Umfange sonst nur in Jahrhunderten sich entwickeln. Wenige Männer traten auf gegen die Kirche, aber ganze Völker sagen sich mit ihnen vom frühern allgemeinen kirchlichen Verbande los, so daß das Leben und die Geschichte ihre bisherigen Gesetze verloren zu haben schienen. Eben so merkwürdig ist diese Periode aber auch durch den Inhalt der

Erscheinungen. Was früher Gegenstand des festen Glaubens war, so zwar, daß man gerne sein Leben für dasselbe gegeben, das wird jetzt nicht nur zur blossen Meinung herabgewürdigt, sondern selbst bestritten und verworfen. In so fern scheint denn die neue Periode allerdings im directen Widerspruche mit der frühern, aus der sie sich entwickelte, zu stehen, wenn schon der letzte Theil derselben durch die Studien der Humanisten vielfach mit Ausserchristlichem zersetzt wurde, woraus, so wie aus dem sich immer gewaltiger hervordrängenden Princip der Subjectivität die meisten Erscheinungen der zweiten Periode zu erklären sind. Die Freiheit, die in der Zeit der Scholastik und Mystik durch das allverbindende Band der Kirche im Allgemeinen nie ausarten konnte (der Einzelne kann nicht immer in seinen Schranken gehalten werden), schwingt sich in der neuern Zeit zu jener Stufe empor, auf der sie nothwendig ihre wahre Natur verlieren, und in Willkühr d. h. in Unfreiheit ausarten mußte. Diese Willkühr und Ungebundenheit gestaltete sich zum eigentlichen Hasse aller kirchlichen Einheit, und wir sehen von nun an immer mehrere Trennungen vor sich gehen, und die getrennten Parteien abermals und aufs Neue sich trennen, so daß die neue Zeit, der Zeit der frühern Einheit gegenüber so recht als die Zeit der Trennung und des Zerwürfnisses erscheint. Wie daher früher die Einheit das Gesetz des Lebens war, so war es jetzt der Zwiespalt und die in jedem neuen Augenblicke neue Trennung, die dadurch selbst ihre Sanction erhielten. Da aber dieses neue Peincip mit seiner steten Bewegung vor Allem auf dem dogmatischen Gebiete sich verlief, so war natürlich die Dogmatik der Tummelplatz all jener Bewegungen und der Schauplatz, auf dem die ewigen Veränderungen vor sich gingen, von welchen wir sprachen. Damit haben wir von selbst im Allgemeinen die Geschichte der Dogmatik in dieser Periode bezeichnet, deren wesentlicher Charakter auf dem protestantischen Boden die unaufhörliche Veränderung geworden ist.

Denn ihr Princip, der in seiner unverstandenen Freiheit stets weiter strebende und ewig anders den Glauben modificirende willkührliche Verstand war das in rastloser Unruhe sich bewegende Element selbst, und wo gegen dieses Princip augenblickliche Ruhe entstand, und man bei etwas Gefundenem beharrte, war es nur Folge einer Inconsequenz, die man an sich selbst beging.

Da aber die neue Kirche nur dadurch ihre Selbstständigkeit retten konnte, daß sie die alte Eine Kirche beständig bekämpfte, diese aber auf die Herausforderungen wieder antwortete; so ergab sich ein vielfacher Streit, weßwegen die gegenwärtige Periode die der Polemik genannt werden kann. Noch größer, und im Ganzen sehr unwürdig, war aber der Kampf, der innerhalb der protestantischen Kirche selbst geführt wurde, und aus welchem zur Genüge hervorgeht, von welcher Gesinnung und von welchem Charakter diejenigen Männer waren, die die Kirche verbessern zu wollen oder verbessert zu haben vorgaben. Wir gehen jedoch auf diesen Punkt hier nicht näher ein, und sehen blos darauf, in welcher Form die polemische Dogmatik auftrat. Denn die Polemik selbst, obwohl ihr Geist durchaus verständlich ist, kann doch in verschiedenen Formen erscheinen. Wir beginnen mit der protestantischen Dogmatik, welche die Periode zu einer polemischen gemacht hat.

Vorerst wird nothwendig sein, ihre Principien, die wir oben nur angedeutet haben, nun näher, und zwar nach den Bekenntnissen der Protestanten selbst, kennen zu lernen.

Wenn oben nicht mit Unrecht von einem Auffallenden in der Verbreitung des Protestantismus die Rede war; so bezog sich das Auffallende selbst keineswegs auf den verbreiteten Inhalt, sondern einzig nur auf die rasche und schnelle Weise der Verbreitung. Wenn jedoch auch diese einerseits durch die Art sich erklären läßt, wie gewisse Fürsten und Regenten, z. B. in England, Schweden, Norwegen, Dänemark und in der Pfalz, mit der Gewalt der Waffen auf blutigem Wege blos

auf äusseres Geheiß die neue Religion eingeführt haben; so kam doch andererseits noch Manches hinzu, was dem raschen Gange des Protestantismus nicht wenig förderlich war. Dazu rechnen wir vor Allem zwei Dinge: zuerst das Princip, welches der Protestantismus von jeher als das seinige erkannte; sodann das enge Zusammentreffen der neuen Lehre mit schon vorhandenen und ziemlich ausgebildeten häretischen Lehrsätzen mehrerer Secten und Männer der frühern so wie der jüngstvergangenen Zeit, welches Zusammentreffen jedoch viel bezeichnender und wahrer eine Fortsetzung eben dieser häretischen Lehrsätze genannt werden darf.

Das Princip, welches der Protestantismus als das seinige erkennt, ist das Princip der Subjectivität. Schon Luther hat mit den Seinigen dieses Princip wie ausgesprochen, so befolgt, freilich in der Art, daß, was an sich nur Subjectivität ist, ihm selbst längere Zeit hindurch besondere Erleuchtung, also Privaterleuchtung war. Die Selbsttäuschung zwar wurde zerstört, das Princip aber blieb, dasjenige, welches die neuere Zeit das Princip des Nordens genannt hat, das Princip, welches, religiös angesehen, das Princip des Protestantismus, dieses aber selbst wieder kein anderes, als das der Subjectivität sei *).

Welche Anschauung der Katholik schon von Anfang her von der Subjectivität und Individualität habe, das haben wir oben schon in der Lehre von der Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit gesehen; aber

*) Hegel in der Abhandlung über Glauben und Wissen, mitgetheilt im I. Bde. der vollständigen Ausgabe seiner Werke. S. 5. Vgl. 109, 110, 112. Sofern diese „protestantische Subjectivität" (S. 109) ohne Objectivität ist und sein will, tadelt sie Hegel auch in der Philosophie, besonders wenn sie auf die religiöse Gemeinschaft Einfluß zu gewinnen sucht; denn eben hier erweist sie, daß sie ausser Stand sei, die feste organische Gestalt einer Kirche hervorzurufen, S. 112, 113, 114, 115. Vgl. 165, 166.

eben so, wie die subjectivirte oder individualisirte Wahrheit schlechthin nothwendig habe, mit der Einen und allgemeinen Wahrheit der Kirche zu harmoniren, wenn sie die Ueberzeugung gewinnen will, wirklich göttlich und wahr zu sein. Sobald daher das Viele über das Eine, das Besondere und Einzelne über das Allgemeine gesetzt wird, ist es eben so mit jener Ueberzeugung als mit der Kirche vorüber.

Wenn nun das eben geschilderte Princip der Subjectivität auch bei den frühern Häresien, mehr oder weniger bewußt, das vorgezogene und befolgte war; so ist nicht schwer einzusehen, warum der Protestantismus sich zu diesem Princip gerne und mit Beistimmung zurückwendet. Dazu kommt aber noch, daß mit und neben dem Princip auch der Inhalt der Lehre selbst vielfach und größtentheils derselbe mit dem häretischen geblieben ist, was wir in Absicht auf die wichtigsten Glaubenssätze an einem andern Orte nachgewiesen haben *). Daher kommt es, daß es die Protestanten selbst sind, die, wenn sie historisch sich begründen wollen, ihren Ursprung nicht mit dem Streite Luthers gegen Tetzel setzen, der im Ganzen als ein zufälliges Ereigniß angesehen wird, sondern viel weiter in die Geschichte zurückgehen, und insbesondere diejenigen Secten, so wie jene Männer als ihre Vorgänger nennen, die wir im zweiten Zeitraume der Reihe nach als der Kirche feindlich gesinnte aufgeführt haben **). Wenn wir nach

*) Vergl. unsere Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 681 — 711.

**) Vgl. Flacius Illyricus: Catalogus testium veritatis. Flathe: Geschichte der Vorläufer der Reformation. Robert Vaughan: the life and opinions of John de Wyclieff. Vol. I. p. 109 — 154. Hase: Kirchengeschichte. 1. Aufl. S. 372. Zu diesen Vorläufern werden in den eben genannten Schriften in rücklaufender Ordnung gezählt: Huß, Wycleff, der Verfasser der teutschen Theologie (zu der Luther später eine Vorrede schrieb). Eckart, die Waldenser und Albigenser, die Katharer, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die Apostoler, überhaupt die Secten des Mittelalters, Arnold v. Brescia, Tanquelin, Abälard

dieser geschichtlichen Zurückführung des protestantischen Princips genau da ankommen, wo die Häresien des ersten Zeitraumes in die des zweiten übergehen; so scheint Andern das historische Zurückgehen bis auf jenen Punkt noch nicht weit genug zu sein, welchen Fehlgriff sie dadurch zu verbessern glauben, daß sie den Protestantismus eben so ursprünglich setzen, wie den Katholicismus. „Beide (Katholicismus und Protestantismus) werden gewöhnlich zu sehr blos als der Zeit nach auf einander folgende Gestaltungen des christlichen Lebens betrachtet, gleich als wenn das Christenthum sich erst ganz in der Form des Katholicismus ausgebildet, dann aber erst für einen Theil der Kirche die Form des Protestantismus angenommen hätte. Man kann aber auch sagen (?), daß der Katholicismus nur mit dem Protestantismus zugleich entstanden und zur Vollendung gediehen sei, eine Ansicht, die sich, namentlich was den Lehrbegriff angeht, streng historisch begründen ließe (?). Unter den Kirchenlehrern vor der Reformation wird man, sowohl was ihre Denkweise im Ganzen, als was einzelne Lehrmeinungen derselben betrifft, freilich viele, und im Fortgange der Zeit immer mehrere finden, die überwiegend zur katholischen, aber auch nicht wenige (welche?), die mehr zum protestantischen Glaubenssysteme, wie sie sich später entwickelt haben, hinneigen“ *).

Damit aber kein Zweifel darüber sei, bei welchen Männern und geselligen Vereinen wir den vorreformatorischen Protestantismus zu suchen haben, läßt sich eine andere Stimme **) also vernehmen: „Noch haben wir keine Ge-

---

David v. Dinanto, Amalrich v. Chartres, die Paulicianer u. s. f. Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 685.

*) Twesten: Dogmatik, 2. Aufl. S. 100.

**) Marheineke: Nathanaels Briefe an Consistorialrath Planck: über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung. Mitgetheilt in den „Studien“ herausgegeben v. Daub und Creuzer. Jahrg. 1809.

schichte des Protestantismus in der katholischen Kirche, weil die Idee davon bisher noch nicht klar und lebendig war. Denn was Joh. Matth. Flacius in dieser Art geleistet in seinem **Catalogus testium veritatis**, geht theils einseitig nur allein auf die äusserlich orthodoxen Lehren der Kirche, ohne wie wie wir thun werden, bei den Häresien die Spuren des Protestantismus aufzusuchen, theils ist es auch ganz in seiner bekannten Art, und darum schon ungenießbar *). Wenn die Idee des Christenthums zeitlich und historisch erscheinen sollte, und von der zeitlich frühern Existenz des einen oder andern Gegensatzes, die Rede sein soll, so war die sichtbare Kirche des Katholicismus nothwendig die erste Form: denn obgleich diese nicht entstehen konnte ohne ihren Gegensatz, so konnte die Kirche doch nicht mit dem Protestantismus anfangen, d. h. früher da sein, als die Kirche, ohne sich selbst sogleich wieder aufzugeben, oder einen innern Widerspruch aufzurichten. Der gegenseitige und nothwendige Widerstreit aber war es, der beiden zugleich den Anfang gab und das Leben in der Zeit; daher fällt die Erscheinung des Katholicismus mit dem des Protestantismus in Einen Moment, wie schon der Name einer katholischen Kirche aussagt, den sie nur im Gegensatz gegen den Protestantismus annehmen konnte. Durch den orthodoxen Charakter, welchen die Kirche eben damit annahm, wurde der Gegensatz noch tiefer begründet und verewigt; denn was ist eine rechte Lehre ohne die ihr widerstrebende und entgegengesetzte, die natürlich von jenem Standpunkte die unrechte ist, wie jene von diesem? **). Mit der Orthodoxie war die Heterodoxie nothwendig gegeben; beide

---

*) A. a. O. S. 209.

**) Die katholische Lehre, die zeitlich erste, ist also nach Marheinekes eigenem Geständniß die rechte; aber, schließt er weiter: die der rechten Lehre widerstrebende und ihr entgegengesetzte, die unrechte Lehre ist auch die rechte. Aber Mitleid, rechtes und wahres Mitleid müssen wir mit der Marheinekeschen Logik ha-

erregten und bedingten sich von Anfange an und gegenseitig. Eine Spaltung, und zwar eine durchs Ganze des neugebildeten Kirchenthums hindurchgehende, war schon mit dem ersten Schritt zu einer katholischen Kirche eingetreten, eine Spaltung im Grunde über den wahren Sinn der Kirche in Jesu Geist; denn darüber allein konnte selbst in jeder einzelnen controvers gewordenen Lehre gestritten werden; daher sich denn auch um jede von der orthodoxen katholischen Kirche verworfene Lehre herum alsobald eine Partei bildete, welche sich auch zu eigenem Kirchenthum constituirte, sich absondernd entweder freiwillig und ausgehend von einer Kirche, in der sie nicht glaubten die Religion Jesu recht zu haben, mithin auch die rechte nicht haben könnten und selig sein, oder verworfen und ausgeschlossen von ihr" *).

Welches aber sind, müssen wir jetzt den Verfasser der Abhandlung fragen, diejenigen, die zu jeder Zeit des Katholicismus vor dem Jahre 1517 Protestanten gewesen? Die Antwort, die er auf diese Frage gerne gibt, ist: es sind die Gnostiker, die Montanisten und die Manichäer; es sind Jovinian und Vigilantius, es sind die Messalianer oder Eucheten, es sind die von Bonifacius, dem Apostel der Teutschen verfolgten Männer Adelbert und Clemens, es sind im Mittelalter die Secten der Paulicianer, die an sich nur neue Gnostiker und Manichäer waren, ferner der Patariner und Katharer, der böhmischen und mährischen Brüder; und endlich Berengar, Arnold von Brixen **), Wycleff, Huß,

---

ben, in der sich die Begriffe und Principien zum Erbarmen in Nebel aufgelöst haben. Wer erinnert sich bei einer solchen wahren und unwahren Wahrheit nicht an Shakespeare's I am not what I am! d. h. Ich bin nicht, was ich bin. *Othello* Act. I. Scen. 1. Und: Ay and no too was no good divinity. *King Lear* Act. IV. Scen. 6. d. h. Ja und Nein bei einander war stets eine schlechte Theologie.

*) A. a. O. S. 201—203.

**) Muß heissen Brescia.

Savonarola und Wessel *). Neben und nach diesen historischen Nachweisungen kommen noch folgende Stellen vor: „Könnte man alle die feineren Züge zusammenstellen, in denen seit den ersten Jahrhunderten protestantischer Sinn und Geist sich offenbarte; so würde man bald bemerken, welch ein kräftiger Ton von Protestantismus durch alle diese Zeiten ging" **). „Es waren Fulgurationen des Protestantismus, die aus dem Geiste kühner Männer strömend, schon dazumal ein Feuer anrichteten, das nicht mehr zu dämpfen war. Es war Luthers Geist, der in Wycleff und Huß, Savonarola und Wessel die Freiheit der Kirche reclamirte" u. s. f. ***).

Damit ist also zugestanden, daß die ausserkirchliche Reformation ihrem Princip, ihrem Geist und ihrem Wesen nach nur eine Fortsetzung der Häresien der ältern und der mittlern Zeit der Kirche ist.

Dann aber wird endlich, um die Identität als eine durchgängige darzustellen, auch jenes Princip nicht fehlen dürfen, welches in den frühern und spätern Häresien als lebendiges Gesetz gewaltet hat, das Princip der Veränderung.

Nicht nur ist aber dieß allein blos in Absicht auf einzelne protestantische Gesellschaften zu nehmen, wie die reformirte, über die von Protestanten selbst gesagt wird: „Die reformirte Kirche bekannte in der That nicht, Ein Körper zu sein, und †) ihre Zweige waren weder durch ein und dasselbe Regierungssystem, noch durch eine und dieselbe Lehre, noch durch eine und dieselbe öffentliche Gottesverehrung vereinigt; von ihren Predigern ward weder Einheit der Privatmeinungen, noch auch Einstimmigkeit im öffentlichen Lehren verlangt, so daß sie in der That eine kirchliche Gemeinde ist, welche aus vielen

*) Marheineke a. a. O. S. 206—219.
**) A. a. O. S. 210.
***) A. a. O. S. 219.
†) Wie Mosheim bemerkt, Cent XVI. §. 3. p. II. c. 2

Kirchen besteht, die verschiedener Meinung sind und die immer fortfahren können, neue Veränderungen in ihren Lehrsätzen einzuführen" *); sondern das Gesagte gilt auch so sehr im Allgemeinen, daß Planck sein bekanntes Werk nicht anders nennen konnte als eine „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs ꝛc."

Dasselbe ist der Fall, wenn wir bemerken, wie in der protestantischen Kirche die Aufgabe der Dogmengeschichte angesehen wird. So sagt, um diese Aufgabe zu bestimmen, W. Münscher in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte **) S. 2. „Die christlichen Lehren haben seit ihrem Ursprunge unzählige Veränderungen erfahren, welche entweder den Inhalt, oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder das Urtheil über ihre Wichtigkeit oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen. Die Ursachen dieser Veränderungen sind sowohl in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen.... Die christliche Glaubenslehre hat, wie jede andere Wissenschaft, eine äussere und eine innere Geschichte. Die letztere, welche die Veränderung der Lehren darstellt, heißt Dogmengeschichte." — Ebenso L. Berthold im Handbuch der Dogmengeschichte: „Die christliche Dogmengeschichte ist eine historische Darstellung der Veränderungen, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Matrie als der Form nach erfahren

---

*) Hugh James Rose: The State of the protestant Religion in Germany; in a Series of Discourses preached befor the University of Cambridge. London 1825. Teutsch mit Anmerkungen. Leipzig 1826. S. 28.

**) Marburg und Cassel. 2. Aufl. 1819.

haben" *). Auf dieselbe Weise J. Ch. W. Augusti im Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 4: „Da die Lehrmeinungen in der christlichen Religions- und Kirchengesellschaft nicht immer dieselben geblieben, sondern im Fortgange der Zeit durch das Bedürfniß des menschlichen Forschungsgeistes überhaupt, durch Klima, Verfassung und mancherlei äussere Umstände, sowohl ihrer Materie, als ihrer Form nach, auf die mannigfaltigste Weise verändert und modificirt worden sind: so muß es dem christlichen Religionslehrer sehr wichtig und interessant sein, den Gang kennen zu lernen, den die successive Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs genommen hat. Und dieß leistet ihm die Dogmengeschichte" **).

Dieß sind also diejenigen Principien, welche der protestantischen Dogmatik zu Grunde liegen, und eben darum auch als Maaßstäbe an die Geschichte derselben angeschlagen werden müssen.

Die Reformation wird von den Protestanten nach ausdrücklichen Versicherungen nicht blos auf den Glauben, sondern auch auf die Glaubenslehre bezogen, die sie eben so gereinigt haben soll, wie den erstern ***). Luther selbst hat sich um die Dogmatik als Wissenschaft kein Verdienst erworben, was zum Theil aus seinen mangelhaften philosophischen und exegetischen Kenntnissen, zum Theil aus seinem übertriebenen Hasse gegen Vernunft und Speculation, so wie aus seiner leidenschaftlichen und stürmischen Hitze, die seinen Geist selten zur Ruhe kommen ließ, zu erklären ist †). Melanchthon ist daher der

*) Im ersten Theil. S. 2. 3.

**) Dieselben Bestimmungen treffen wir in andern protestantischen Lehrbüchern der Dogmengeschichte, wie in dem von Dr. Lenz, I. Bd. S. 3.

***) Twesten a. a. O. I S. 232.

†) Der Haß Luthers gegen die Speculation war an sich Haß gegen die menschliche Vernunft. F. W. P. v. Ammon hat in der Abhandlung: Die Vernunft im Sinne Luthers, eine Zu-

Erste, der als Schriftsteller in diesem Fache mit seinen **locis theologicis** auftrat*), die er übrigens, um mit der ersten Dogmatik sogleich auch das Princip der Veränderung zu setzen, selbst mehrmals, nicht der Form, sondern dem Inhalte nach, veränderte. In der ersten Ausgabe ließ er Alles hinweg, was Geheimnißvolles im Christenthume war, wie die Lehre von der Dreieinigkeit u. A. Später aber wurden diese Lehren in seinem Werke wieder aufgenommen und ausführlich behandelt. Die beständige Veränderung der eigenen Sache rührte ebenso von der Unentschiedenheit des eigenen Geistes, als von der Gewalt, die Luther auf beinahe tyrannische Weise auf ihn ausübte, her. So kam ein dogmatisches Werk zu Stande, von welchem später mit Rücksicht auf die mit ihm vorgenommenen Veränderungen sogar eine Litteraturgeschichte geschrieben werden konnte**). Ist, die Form angehend, in dieser Schrift auch Manches weggelassen, was an die ältere Scholastik erinnert, und was von dieser, wenn man will, auch hinwegenommen werden kann, ohne der Dogmatik selbst zu

---

sammenstellung der Alles überbietenden lutherischen Aussprüche über die Vernunft gegeben; siehe Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. und II. Heft. Sulzb. 1828. Twesten sagt daher über diesen Punkt: „Es gibt wohl wenige Aeusserungen der ältern Dogmatiker (der protestantischen) und der in ihren Ton einstimmenden neuern Theologen, die in unserer Zeit so mißfällig vernommen werden, als die Art, wie sie die Vernunft herabsetzen, und von allem Antheil an der Erkenntniß göttlicher Dinge scheinen ausschliessen zu wollen.... Ueber die wenigen Stellen, in welchen Luther der Vernunft Rühmliches nachzusagen scheint, ließe sich aus seinen Schriften eine reiche Blumenlese sammeln von solchen, die Alles überbieten, wodurch sich Neuere an der Vernunft versündigt haben." Dogmatik I Thl. S. 467.

*) Auch Loci communes: eigentl. Titel: Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.

**) Versuch einer Litterärgeschichte von Philipp Melanchthons locis theologicis von H. Th. Strobel. Altdorf und Nürnberg 1776.

schaden; so ist im Ganzen doch vielfach die Ordnung und die Methode der Scholastik, namentlich die des Lombarden, beibehalten worden *). Bei den Lutherischen erhielt die genannte Schrift ein halbsymbolisches Ansehen. Da sie nun um eben dieses Ansehens willen für die Folgezeit maßgebend war; so erbte sich jene scholastische Behandlung beinahe bis auf das 18. Jahrhundert fort.

Die äussere Ordnung also und das, was eigentlich das System ausmacht, blieb größtentheils ganz unverändert. Es blieb die oben genannte Weise der logischen und dialektischen Behandlung, es blieb auch die eingeführte Terminologie des Mittelalters. Nur darin unterschied sich die neuere protestantische Behandlung von der scholastischen, daß man nun nicht mehr alle Lehren ohne Ausnahme auch auf das Gebiet der Metaphysik hinüberzog, was aus dem Hasse gegen alle Philosophie zu erklären ist, sondern sich nur auf Eine Quelle berief, die heilige Schrift, deren Buchstaben man jedoch so verschieden als möglich deutete. Im siebzehnten Jahrhundert jedoch, wo man von Melanchthon, in Absicht auf die Philosophie und ihren Vormann Aristoteles, sich wieder mehr oder weniger entfernte, ging man aufs Neue zu der scholastischen Form zurück **); aber es entwickelte sich jetzt in der That eine Scholastik, die von der alten sich nur dadurch unterschied, daß sie geistlos war, wozu noch eine weitere Verkümmerung durch die Polemik kam. Um nicht den Anschein zu gewinnen, als brächten wir diese Sätze selbst nicht ohne Polemik vor, können wir uns auf G. J. Planck

*) Vgl. auch Strobel a. a. O. S. 29. f.

**) Twesten a. a. O. S. 467. 468. „Erst da die, von Luther lebhaft bekämpfte Aristotelische Philosophie in unserer Kirche ihr Haupt wieder zu erheben aufieng, bemühte man sich auch, den gegen sie und gegen die Vernunft erhobenen Tadel einzuschränken; mit dem Entstehen und Wachsthum eigenthümlicher Schulen, — der Cartesianischen in Holland, der Leibnitz-Wolfischen in Teutschland, — wuchs auch das Ansehen der Vernunft." (Das ist spät)·

berufen, der über die protestantische Dogmatik dieser Zeit mit gehöriger Motifirung folgendes Zeugniß ablegt: „Weil Luther und Melanchthon die Dogmatik gezwungen hatten, die Beweise für ihre Wahrheiten allein aus der Schrift, oder doch zuerst aus der Schrift zu schöpfen, so hätte man sich vor Allem auch eine neue Exegese schaffen sollen: allein man fühlte noch kein Bedürfniß dazu, oder man ließ sich vielmehr unvermerkt von der Polemik eine aufdringen, die fast schlimmer als keine war, und davon empfand die Dogmatik die nachtheiligsten Folgen. Sie ließ sich von der Polemik vorexegesiren, was diese wollte; fand in jeder Stelle, welche diese für brauchbar hielt, einen überzeugenden Schriftbeweis, und kam dadurch zu einer Menge sehr zweideutiger Beweise, die sich noch dadurch häufte, weil man sich durch die Leichtigkeit, solche Beweise zusammenzubringen, sehr bald verführen ließ, auch auf ihre Anzahl einen besondern Werth zu setzen. Dieß war die schwache Seite, welche unsere Dogmatik nur allzulange behielt*)".

Dieser Endbemerkung können wir die andere anfügen, daß, sobald die protestantische Dogmatik jene schwache Seite nicht mehr hatte, sie auch keine kirchliche Dogmatik mehr war, weil sie in jenem Charakter bis in die Zeit des Rationalismus hinein dauerte, in welchem sie ihr Grab fand.

Fassen wir aber so recht in seiner innern Bedeutung auf, was Planck über die Dogmatik seiner Kirche zur Zeit ihres Anfangs bemerkt; so weist er in ihr ein ὕστερον πρωτερον dadurch nach, daß er ganz richtig auf das Verkehrte in der Stellung hindeutet, welches sich dadurch herausstellt, daß, wenn die protestantischen Theologen aus der Bibel die Dogmatik als aus der alleinigen Quelle gewinnen wollten, sie, Statt dieses durch die Erklärung der Bibel zu bewirken, eine

---

*) G. J. Planck: Einleitung in die theologischen Wissenschaften 2. Bd. S. 516.

vorher schon durch den Geist der Polemik geschaffene Dogmatik aufstellten, um durch diese die Exegese bedingt sein zu lassen, so daß sie durch diese Verkehrung auch zugleich ihr Princip aufhoben, die Glaubenslehre von der heiligen Schrift, und von ihr allein abhängig zu machen.

Wie auf der lutherischen Seite Melanchthon, so machte auf der reformirten Calvin den Anfang mit einer Dogmatik (**Institutio christianae religionis Bas. 1536**). Leicht verräth, wie in Manchem, so auch hier der Letztere ein schärferes Urtheil, und bei einer viel bessern Methode auch eine viel größere dialektische Gewandtheit als Melanchthon, nur daß sein ganzes System, wie sein eigener Geist, von dem finstern Schatten der absoluten Prädestination durchzogen ist, die, weil sie dem menschlichen wie christlichen Geiste an sich widerstrebt, auch wissenschaftlich sich nicht halten läßt, und im Ganzen einen Kampf mit dem Gefühle aufregt, welches sie nur dadurch beschwichtigen zu können glaubt, daß sie Furcht und Schrecken über dasselbe bringt. Die Calvinische Dogmatik ist ein aus den feinsten Sophismen gewobenes, und durch diese consequent durchgeführtes Schreckenssystem, wie wir etwas Aehnliches nur auf dem politischen Gebiete aufweisen, können, im Terrorismus der französischen Republik. Im Uebrigen trifft sie der obige Vorwurf, nicht auf der Bibel, sondern auf Ansichten, die man dieser als die ihrigen nur untergeschoben, zu beruhen.

Als Nachfolger von beiden sind auf dem dogmatischen Gebiete besonders zu nennen: Martin Chemnitz: **Loci theologici 1591.** (nach der Concordienformel) Gerhard: **loci theologici 1609—1620.** Calixt: **Epitome theologiae 1619.** Hutter: **Loci communes theologici** (übersichtliche Darstellung der Concordienformel) **1619.** Hafenreffer: **Loci theologici 1601.** Brochmand: **Universae theologiae systema 1633.** Calov: **systema locorum theologicorum 1655—1677.** Osiander: **theologia positivo-acroamatica 1679.** Derselbe: **Collegium systematicum theologicum**

1686. Bajer: Compendium theologiae positivae 1686. Ph. Jac. Spener: Evangelische Glaubenslehre. Turretin: Institutio theologiae elenchticae 1688. 89. Quenstedt: theologia didactico-polemica 1701. Jäger: Systema theologiae dogmaticae 1715. Pfaff: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis 1620. Carpov: theologia revelata dogmatica 1737—1749. Buddäus: Institutiones theologiae dogmaticae 1741. Canz: Compendium theologiae purioris 1752.

Für die ruhige Fortbildung der katholischen Dogmatik war die Reformation als eine nicht unbedeutende Hemmung eingetreten; denn das nur allzu polemische Verfahren der Protestanten gegen die Mutterkirche beschäftigte diese vielfach mit Antworten auf ihre Fragen, und mit Rechtfertigungen auf ihre Einwürfe. Es kann zwar nicht in Abrede gestellt werden, daß der Gegensatz das Leben in Bewegung erhält; aber wenn er zum Widerspruche wird und zu lange andauert, so verdüstert er den Geist und hindert das ruhige Denken und Bilden. Noch unerfreulicher aber, als er schon an sich ist, wird der Streit noch dadurch, wenn der Gegner nicht bei einer bestimmten Behauptung verharrt, sondern mit jedem Tage seine Ansicht, mit dieser aber seine Stellung wechselt, wie dieß bei den Protestanten stets der Fall war.

Neben der so durch Polemik hervorgerufenen Dogmatik geht aber auch stets eine andere einher, die vom Kampfe weniger afficirt war. Wir unterscheiden daher streng zwischen Polemik und Dogmatik im engern Sinne. Was zuerst die Polemik angeht, so setzte Eck den locis des Melanchthon eine Schrift unter dem gleichen Titel entgegen (Enchiridion locorum communium Colon. 1525), in der er auch im Ganzen sich viel glücklicher bewegt, als jener. Der eigentliche Meister in der Controverse aber war in dieser Zeit Bellarmin in der Schrift: de controversiis Christianae fidei (der ausführlichere Titel ist: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos.

Rom. 1581—92. 3 Bde. fol.). Ihm kommt in späterer Zeit in der Schärfe des Urtheils gleich Bossuet in der: **histoire des Variations des eglises protestantes 1688,** einem Werke, das zugleich durch seine historische Haltung großen Werth hat, wenigstens ist es bis jetzt in diesem Charakter noch nicht übertroffen worden. Bausset, der geistvolle Biograph Bossuet's, hat den Inhalt dieser Schrift, ins Kurze gezogen, mit folgenden Worten gegeben:

„Wer seid ihr? Woher kommt ihr? Ihr redet von eurem Glauben und eurer Lehre! Habt ihr denn einen Glauben und eine Lehre? Nein, ihr habet sie nicht; der Glaube, der sich ändert, ist kein Glaube, er ist nicht Gottes Wort; denn dieses ist unveränderlich; wenn ihr einen Glauben habet, so muß er sich in euren symbolischen Büchern und in euern Glaubensbekenntnissen finden. Hier sind sie; ich habe darin nachgesucht, was eure Väter gesagt und gelehrt haben; sie haben dieses selbst nicht gewußt, sie sagten und lehrten die widersprechendsten Sätze; ich suche darin nach, was ihr heut zu Tage saget und bekennet; ihr wisset es selbst nicht; ihr nennt euch Schüler Luther's, ihr nennt euch Schüler Calvin's, und kalter Schauder überläuft euch, wenn man euch die barbarischen Axiome hinlegt, die sie für den Grund ihrer Lehre angegeben haben; ihr schwöret diese laut ab, ihr betheuert, daß sie gegenwärtig von allen Lutheranern und allen Calvinisten verworfen werden; ihr verlanget von mir, daß ich euch das Versehen und die persönlichen Irrthümer eurer ersten Anführer nicht beimessen soll. In bin es zufrieden; aber, wer seid ihr denn also? Wo soll ich denn die Regeln und die Principien eures Glaubens aufsuchen? In der Sammlung der Symbole und der Glaubensbekenntnisse, die wir selbst öffentlich bekannt gemacht haben, antwortet ihr mir; Gut! da sind sie; aus euren Händen habe ich sie genommen und erhalten. Ich will hier gegen euch weder die Aussprüche unsrer Päpste und unsrer Bischöfe, noch die Entscheidungen unsrer allgemeinen Concilien, noch die

unveränderliche Erblehre von zwölfhundert Jahren geltend zu machen suchen; eure Stifter haben euch gesagt, daß dergleichen Beweise gar keine Rücksicht verdienten; bloß auf die Acten will ich mich mit euch einlassen, welche ihr selbst als den treuen Ausdruck eures Glaubens und eurer Lehre, als das Resultat des tiefsten Nachdenkens von euren größten Theologen, und der langwierigsten Untersuchungen eurer Religionsgespräche und eurer General-Synoden uns in die Hände gebet; ihr habt sie als die gemeinsame Glaubensregel aller Mitglieder eurer Kirchengemeinde angenommen; ihr habt ihnen den auffallenden Titel eures Glaubensbekenntnisses gegeben, um ihnen den feierlichsten und unveränderlichsten Charakter in Religionssachen aufzudrücken; ihr könnet sie nicht mehr abläugnen, noch sie verwerfen; sie sind das einzige Band, das euch unter der Form einer christlichen Gemeinde vereinet. Nehmet diese äußern Symbole hinweg, so seid ihr weiter nichts mehr als einzeln stehende Leute, die sich mehr oder weniger durch ihre Tugenden, Talente, Einsichten und Kenntnisse empfehlen; aber es verschwindet an euch jeder Begriff und jedes Ansehen eines Vereins von Menschen, die sich zu Einer und der nämlichen Lehre, zu Einem und dem nämlichen Cultus bekennen; ich fordere euch auf, mit mir diese lange Reihe eurer Glaubensbekenntnisse zu durchgehen, und dann wollen wir sehen, ob ihr berechtigt seid, die römische Kirche über ihren Glauben zur Rede zu stellen, ihr, die ihr noch nicht einmal wisset, was ihr glaubet, und was ihr glauben sollet." —

Später haben sich durch polemische Schriften bekannt gemacht, Pichler: Theologia polemica 1737. Gazzaniga: Theologia polemica 1778. Kilber: Theologia dogmatico — polemico-scholastica. 1767 die wir in diesen ersten Perioden deßwegen aufführen, weil sie ihr geistig angehören.

Die eigentlich dogmatischen und von der Polemik sich entfernter haltenden Werke knüpften geradezu an das Mittelalter an, indem Männer, wie Este, die Sentenzen des Lom-

barben (Commentar. in IV lib. sentent), Suarez aber und Vasquez, Gregor von Valentia u. A. den Thomas von Aquin commentirten (Commentarii in summam S. Thomæ), wodurch es geschah, daß die Weise des Thomas von Aquin befolgt wurde, der das meiste Ansehen unter den Scholastikern behielt. Indeß wurde in der katholischen Kirche viele Rücksicht auf die Verbesserungsvorschläge genommen, die von Erasmus in der Schrift über die Weise der wahren Theologie ausgegangen waren, wie denn der Spanier Ludwig von Caravajal (Theologicarum sententiarum liber singularis seu restitutæ theologiæ et a Sophisticis et barbariæ repurgatæ specimen, Colon. 1545) der Erste war, der sich darnach bestimmte. Zu der formellen Entwicklung muß noch gerechnet werden die Trennung der Glaubens- und Sittenlehren, in Folge deren die früher Eine Disciplin in zwei sich spaltete, in Dogmatik und Moral, welche Trennung keine innere, geistige, sondern schlechthin nur eine formelle, zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung war. In der katholischen Kirche gab hiezu das Concilium von Trient Veranlassung, das jene Trennung annahm, aber in einem ganz andern Sinne, als die Reformatoren, und insbesondere Luther *).

Zu den ausgezeichneten Dogmatikern müssen nach den vorhin genannten gerechnet werden: Melchior Canus: loci communes theologici. Salamanc. 1562. Canisius: Summa doctr. christianæ 1599. Jodocus Coccius: Thesaurus theologicus. Colon. 1600. Das von Gelehrsamkeit strotzende Werk des Petavius: de dogmatibus theologicis 1644. Rebbing: theol. schol. 1667. Haunold: theolog. speculativa 1670. Thomassinus: dogmata theologica 1680 bis 1689. Natalis Alexander: theologia dogmatica et moralis 1694. C. Schrenk: theologia dogmatico-scho-

*) Ueber die Art, wie Luther in diesem Punkte eine dogmatisch schlechthin verkehrte Trennung vorgenommen, vgl. Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 235—243.

lastica 1696—1702. Habert: theologia dogmatica et moralis 1707. Obsträt: Institut. theol. 1710. Boucat: theologia patrum scholastico-dogmatica 1718. Tournely: Prælectiones theolog. 1726 u. A.

Dritte Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Wenn das in der ersten Periode des dritten Zeitraumes aufkeimende antikirchliche Element durch Anschluß an das schon vorhandene gleiche Princip zuerst daran kam, sich zu entwickeln; so brauchte das zu gleicher Zeit entstandene heidnische Princip länger, um in der Art hervortreten zu können, daß mit diesem Hervortritt eine neue Periode ihren Anfang nähme, wie es mit dem antikirchlichen Princip der Fall gewesen war.

Sollte die gegenwärtige Periode die der Philosophie genannt werden, so würde dieß keineswegs deßwegen geschehen, weil etwa in ihr eine entschieden philosophische Thätigkeit in der Theologie sich hervorgethan hätte; sondern weil es in ihr in der protestantischen Kirche üblich geworden ist, sich den Inhalt der Dogmatik nicht mehr von der göttlichen Offenbarung, sondern von zeitlichen Philosophien geben zu lassen, oder mit den letztern in solche Verhandlungen zu treten, daß das Resultat unmöglich ein anderes als ein solches sein konnte, das, indem man auf die außerordentliche Offenbarung sich wenigstens noch theilweise, wenn oft auch nur zum Scheine, berief, aus Theologie und Philosophie unnatürlich zusammen gesetzt war. Zur Philosophie hin aber wurde die protestantische Dogmatik aus folgenden Ursachen gedrängt. Die durch die Reformatoren gegen die menschliche Vernunft und Freiheit geltend gemachten Thesen mußten, da sie gegen die menschliche Natur selbst waren, diese zum härtesten Widerspruche aufreizen, und in Folge desselben Antithesen hervorrufen, die, da ein Extrem zum andern führt, gleichsam zur rächenden Vergel-

tung für so lange unnatürliche Herabwürdigung, dem Menschen ausschließlich zusprachen, was ihm sonst nur gemeinschaftlich mit der Offenbarung und der Gnade zukam, d. h. es mußte zu einer Vernunft kommen, die den Glauben, und zu einer Freiheit, die die Gnade ausschloß *). Der Kampf des Protestantismus gegen sich selber konnte aber einen zweifachen Weg einschlagen. Zuerst lag es nahe, jene Bestimmungen als wahre zu negiren, die jene Härten gegen Vernunft und Freiheit enthalten hatten. In diesem Sinne war der Streit gegen die Schriften der Reformatoren und gegen die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche gerichtet. Dabei war es nothwendig, die heilige Schrift selbst von jenen durch die Reformatoren ihr aufgebürdeten Härten freizusprechen, damit aber einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Lehrgehalte der letztern und dem der symbolischen Bücher auszusprechen. Ein anderer Weg war der, durch die Macht des Subjectiven geradezu alles Objective auf dem Boden der Religion aufzuheben. Beide Wege hat die protestantische Dogmatik eingeschlagen; aber nicht mit Einmal, sondern allmählig. Das Erste im Fortgange der dogmatischen Thätigkeit war, zwischen dem symbolischen Protestantismus und der Lehre der heil. Schrift einen wirklichen Widerspruch festzusetzen, und damit nahm der Selbstvernichtungsproceß auf dem protestantischen Boden seinen eigentlichen Anfang, indem man alles das, was man mit jenem Widerspruche behaftet glaubte, auf Menschliches oder Starrjüdisches zurückführte **). Bis zu diesem Punkte hin

---

*) Der Protestant Hase sagt in dieser Beziehung: „Die freiwerdende Vernunft empörte sich gegen die Behauptung ihrer natürlichen Verfinsterung und Unfreiheit.“ Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. Ausg. S. 35.

**) Hase drückt sich hierüber so aus: „Man kämpfte anfangs gegen einzelne, mehr jüdische als christliche Dogmen, zeigte das menschliche Heranwachsen des für göttlich Ausgegebenen, widerlegte

war die ganze Thätigkeit nur die des sich entwickelnden Selbstbewußtseins, in welchem zugleich das Erkennen des großen Fehlers gegeben war, daß man bisher als in der Bibel enthalten glaubte, was wirklich nicht in ihr lag; der bisherige Gang konnte nur als ein Fehlgang Jedem erscheinen, der sich selbst nicht weiter und länger täuschen wollte. Um diesen großen Mißgriff in der Speculation vor sich selber nicht länger mehr zu verbergen, sagte man sich von den symbolischen Büchern los; um aber den Katholiken gegenüber nicht so ganz Unrecht zu behalten, berief man sich in der Controverse auf die heilige Schrift, gleichsam als ob diese dem Katholiken fremd wäre, oder Anderes enthielte, als sein eigenes bisher festgehaltenes Bewußtsein. Aber dieses Sichberufen war ein ganz anderes, als das Luthers und der übrigen Reformatoren. Denn diese beriefen sich auf dieselbe um eines materiellen Princips willen, das den Inhalt ihres Glaubens bildete und das sie darin zu finden vermeinten; die Spätern aber bedienten sich der Bibel nur als eines formellen Princips, sie selbst sank eigentlich zur bloßen Form herab, in welche Form fortan jeder beliebige Inhalt hineingelegt werden konnte. Dieser Inhalt aber war der einer bestimmten Philosophie entnommene, der oft nicht einmal brauchte vor sich selbst gerechtfertigt zu werden, weil man die Rechtfertigung dem Urheber des philosophischen Systems selbst überließ.

Der Gang, den der Unglaube an das Christenthum im Abendlande genommen hat, ist im Ganzen derselbe, den auch das politisch-revolutionäre Princip, mit dem erstern eng verwandt und verbunden, in seinem Zuge nach Europa eingeschlagen. Am weitesten hinauf war der Widerspruch gegen Vernunft und Freiheit, insbesondere gegen die letztere, von den Reformirten zu Genf gesteigert worden. Aus der für

---

das materielle Princip des alten Protestantismus aus dem formellen Principe, und erwies den Zwiespalt der (protestantischen) Kirchenlehre mit der Schriftlehre." S. 35.

die wahre Natur gehaltenen Unnatur konnte sich aber nur wieder Unnatürliches entwickeln; und so war die Calvinische Lehre die Mutter zweier Söhne, die von nun an, Hand in Hand, das Abendland durchzogen, jede mit der Standarte des Aufruhrs: der erste gegen Gott und Christus, der andere gegen die weltliche Obrigkeit: der erste gegen den Altar, der zweite gegen den Thron. So wurde vorzugsweise Genf der Herd einer zweifachen Revolution. Während das eine, politisch revolutionäre Princip, durch Knox nach Schottland getragen, zuerst hier, dann in England den Umsturz einer rechtmäßigen monarchischen Verfassung bewirkte, und in dem letztern mit dem Königsmorde seinen Lauf zu beschliessen schien, in der That aber damit noch nicht zufrieden, das gleiche tragische Schicksal auch für Frankreich bereitete*); wucherte in derselben Zeit das andere Princip nicht weniger mit dem Inhalte seines Schatzes falscher Weisheit. Es ist die Genfer Kirche selbst, in welcher die Negation gegen die katholische Kirche so bald eine vollkommene Negation gegen das ganze Christenthum wurde, daß das letztere selbst immer mehr und mehr einem Vertilgungskriege sich ausgesetzt sehen mußte, der denn auch in besagter Kirche so vollkommen gelang, daß eine christliche Erscheinung noch bis auf uns herab zu den seltensten Erscheinungen in diesen Landestheilen gerechnet werden mußte**).

---

*) Der Bauernkrieg in Teutschland braucht jedoch nicht übersehen zu werden, der bekanntlich nicht von Genf ausgegangen ist.

**) Man vgl. die von teutschen Protestanten gemachten traurigen Schilderungen der Genfer Kirche. Vielleicht noch am mildesten Guerike: „Fast in der ganzen (protest.) Schweiz war bis in das 19te Jahrhundert rationalistischer Unglaube zur entschiedenen Herrschaft gelangt, und die Geistlichkeit in Genf durfte 1817 es wagen, den zu ordinirenden Candidaten alles Predigen über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, über die Erbsünde, die Wirkung der göttlichen Gnade und die Prädestination strenge zu verbieten. Doch das Uebermaaß in Unterdrückung und selbst

Nicht anders waren die Wirkungen desselben Princips in England; hier unternahmen es die unter dem Namen der Deisten bekannten Freigeister, das Christenthum offen zu bekämpfen, wenn schon der Kampf kein neuer zu nennen war, weil die Waffen, die hiezu benutzt wurden, größtentheills die abgenutzten früherer Zeit waren, da das Christenthum zu seinen Feinden das Judenthum und Heidenthum hatte. Die unter diesen Deisten vorzugsweise zu nennenden sind: Coward, Toland, Schaftsbury, Collins, Tindal, Woolston, Morgan, Chubb u. A.

Nicht besser sollte es in Teutschland gehen.

Zu Anfang jener allgemeinen wesentlichen Veränderung im Glauben war es die Wolfische Philosophie, welche in Teutschland die Geister fesselte. Zwar äusserte sie ihren Einfluß Anfangs nur leise, indem sie zuerst sogar dazu benützt wurde, die Kirchenlehre mathematisch zu demonstriren, wie dieß noch bei Darjes, Carpov, Reusch, Canz und Wyttenbach der Fall war. Allein bald genug kam es dahin, die von Wolf aufgestellte „Natürliche Theologie“*) auch auf den Boden der Theologie überzutragen, um durch sie die positive Lehre zu verdrängen, was um so leichter sein mußte, je widernatürlicher diese sich gestaltet hatte, und je sicherer die in die Wolfsche Lehre übergegangene Leibnitzische Philosophie die wunden Stellen der protestantischen Lehre aufzuweisen berufen war, indem gerade sie Vernunft und Freiheit in ihre unveräusserlichen Rechte einsetzte, wie nicht leicht eine andere Philosophie vor und nach ihr. Hätte die protestantische Dogmatik sich an die christliche Philosophie des Leibnitz angeschlossen, es wäre nicht

Verfolgung des Evangeliums führte zur Reaction u. s. w. A bas Jesus Christ! a bas les religionnairs! a mort! a la lanterne! war im Juli 1817 zu Genf die Losung der wüthenden Menge.“ Handb. d. allg. Kirchengeschichte S. 944—945.

*) Wolf: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Lips. 1736.

bloß zu ganz andern und bessern Resultaten gekommen, sondern es würde auch bald zu einer Vereinigung des Protestantismus mit dem Katholicismus geführt haben, die Leibnitz mit Bossuet zu bewirken strebte. Zu einer solchen Höhe der christlichen Speculation konnten sich aber diejenigen nicht erheben, die kurz zuvor philosophisch noch so tief standen; sie betraten daher den andern Weg, der offen stand, und den die Oberflächlichkeit so gerne geht, den von dem einen Extrem zum andern, vom unvernünftigen Glauben zum baaren Unglauben. Dieser letztere hatte sich schon entwickelt, als man sich bemühte, die frühere falsche, weil von der Polemik dictirte, Exegese durch eine andere, aber eben so wenig zum wahren Ziele führende zu verdrängen; denn hat sich in jener die Läugnung der Vernunft und Freiheit zum Princip gemacht; so war das Princip der letztern der Unglaube an das göttliche Wort. Es war nur dieser Unglaube, der sich eben so zur Grundlage derjenigen theologischen Thätigkeiten machte, die nun die in der protestantischen Kirche üblichen wurden, wie dort der finstere Glaube eine Dogmatik dictirt hatt, die sich selbst in so kurzer Zeit schon aufzugeben genöthigt sah. Jene Thätigkeiten wurden zu Methoden und Systemen, und von Semler, mit dem sie ihren Anfang genommen, bis auf die heutige Zeit herab, bildeten sich vier solcher Methoden und Systeme: 1. die Accomodations- und 2. die Perfectibilitätstheorie, 3. die kritische, und 4. die mythisirende Methode. Was allen diesen vieren als das Gemeinsame zu Grunde liegt, ist Folgendes: Sie sind nicht hervorgegangen aus einem Interesse an dem Inhalte des christlichen Glaubens; eben so wenig aus einem wahrhaft wissenschaftlichen Ernste; sondern sie hatten im Ganzen nur den Charakter des zufälligen Mittels, dessen man sich bediente, den lästig gewordenen positiven Inhalt des Christenthums allmälig aufzureiben, und an seine Stelle irgend eine sogar ungeprüfte Philosophie zu setzen. Während man in der

Perfectibilitätstheorie dieß als einen vollkommenen Zustand in der Ferne der Zukunft zeigte, wurde in der Accomodationstheorie nach Rückwärts angenommen, schon Christus habe anders gedacht als gesprochen. Aber auch die heiligen Urkunden der Offenbarung sollten nicht mehr das alte Zeugniß ablegen können; darum wurden sie theilweise entweder geradezu geläugnet oder doch wenigstens auseinander gerissen und im Einzelnen angefochten, aus Gründen, die an Schwäche auf keinem Gebiete der historischen Wissenschaft ihres Gleichen haben. Diese letztere Thätigkeit zu üben, war der Kritik überlassen. Nun war nach solchen Zerstörungsversuchen nur noch Eines übrig, die freie und unumwundene Erklärung nämlich, die positiven Wahrheiten der Religion seien an sich selbst nur philosophische Ideen, in Mythen eingekleidet, und die theologische Thätigkeit bestehe sofort einzig darin, sie von diesem mythischen Gewande zu befreien. Dieses Geschäft nahm die letzte der angegebenen Methoden auf sich, die mythisirende, und nun konnte das Streben all dieser unter sich zusammenhängenden Thätigkeiten als ein erreichtes angesehen werden, denn das Resultat schien geliefert, welches die Erkenntniß ist, es gebe an sich keine positive göttliche Offenbarung, sondern Alles sei nur reines Erzeugniß des menschlichen Geistes, und der Mensch sein eigener Erlöser.

Während dieses in wenig Worten der Gang der protestantischen Dogmatik, allerdings nicht ohne einzelne widersprechende Stimmen, ist, gehen wir nach dem mehr Allgemeinen zum Besondern über.

Der Erfinder *) jener oben genannten Methoden und

---

*) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß besondere Principien, wie z. B. das symbolisirende schon lange vorher vorhanden gewesen sind und gewirkt haben. Wie überhaupt durch eine ganz eigenthümliche Gottes-, Logos-, Ideen- und Weltlehre unmittelbar an die Re-

Systeme, selbst das mythische *) nicht ausgenommen, eher noch das eigentlich kritische, ist Semler. Was sein Einfluß in Verbindung mit der Wolfischen Philosophie zunächst hervorbrachte, ist diejenige Philosophie, die mit Recht als die oberflächliche gegolten hat, die Steinbartsche Popularphilosophie, welche die Tugend zum bloßen Mittel der Glückseligkeit herabsetzt **).

Gegen eine solche Erniedrigung des ethischen Princips mußte die menschliche Natur abermals Protest einlegen; derjenige aber, der ihn aussprach, war Kant. Je mehr Steinbart das sittliche Element zu einem bloßen Mittel herabgewürdigt hatte, desto höher glaubte es Kant stellen zu müssen; und er stellte es, weil auch hier ein Extrem nur wieder das andere hervorrief, so hoch, daß ihm das theoretische Moment, besonders in Absicht auf die Erkenntniß Gottes, bis zu einem leeren Nichts herabgesetzt werden zu müssen schien, so daß er in der That mit Luther und den übrigen Reformatoren in Behauptung der absoluten Schwäche der theoretischen Vernunft übereinkam, aber auf das Entschiedenste durch Festhaltung der sittlichen Freiheit ihnen entgegenstand. Was er aber auf Seite der theoretischen Vernunft aufgegeben hatte, hielt er auf Seite der praktischen fest, so daß er den Offenbarungen der sittlichen Natur des Menschen eine Absolutheit zuschrieb, die zur Sonne alles wahren Erkennens wurde. Indem aber diese Absolutheit

---

formatoren, insbesondere an Zwingli sich Osiander, Schwenkfeld, Servede, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Kant, Jacobi, De Wette, Hase, J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel und Strauß anschließen, haben wir im I. Bande unserer Philosophie des Christenthums nachgewiesen. S. 711 — 820.

*) Semlers Ausführliche Erklärung über theolog. Censuren, in der Vorrede. Ferner: Freie Untersuchung des Canon. 2 Thl. S. 282.

**) Steinbart: System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. 1778.

jede andere ausschloß, mußte die Ausschließung gerade bei dem Beginnen, was sich auch als Absolutes darstellt, bei der göttlichen Offenbarung, deren Wahrheiten sofort für bloße Allegorien sittlicher Ideen erklärt wurden *). Der Anhang, den sich Kant erwarb, war groß, und selbst in unserer Zeit hat der Einfluß dieser Philosophie auf die Theologie sein Ende noch nicht erreicht. Deßohngeachtet ist der Protest nicht zu verkennen, den die theoretische Vernunft gegen dieses System fortwährend einlegen mußte, indem der menschlichen Natur zugemuthet wurde, sich selbst gleichsam zu zertheilen, und praktisch anzunehmen, was theoretisch aufgegeben ist. Daher ist es begreiflich, wenn die Jakobische Philosophie mit ihrer innern Vernunftoffenbarung bald Eingang in die Gemüther fand, und sich mit der Kantischen zugleich sowohl in der Philosophie als in der Theologie in die Herrschaft theilte, welche Doppelherrschaft in Betreff der erstern in dem Friesischen Systeme zur Erscheinung kam, das auch System in der Theologie wurde **).

Damit sind wir zum sogenannten Rationalismus gekommen, der in der jetzigen Gestalt mit Kant beginnt und seither alle möglichen Phasen des philosophischen und unphilosophischen Denkens durchlaufen hat. Schon darin ist enthalten, daß der Rationalismus nicht etwa als ein consequent durchgeführtes Religionssystem anzusehen sei; er hat vielmehr seine Wurzeln in allen möglichen Erdreichen, und kann als sein Gemeinsames nur den gemeinen, räsonnirenden Menschenverstand ansprechen, der in seiner oberflächlichen Manier aus der heiligen Schrift und den philosophischen Systemen, welche letztere bei ihm das Hauptgewicht haben, das ihm Zusagende herausnimmt, wenn es auch das sein sollte und meistens ist,

---

*) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. Unsere Philosophie des Christenthums. I. Band. Seite 743 — 755.

**) Unsere Philosophie des Christenthums. I. B. S. 755 — 761.

was, weil es dem im Ganzen nur berechnenden verständigen Princip, der großen Menge zu gefallen, entspricht, eben das weniger Tiefe ist, darum aber auch, wie er selbst nur als die Frucht von einer unwissenschaftlichen Zeitrichtung anzusehen ist, nicht umbildend auf die Zeit selbst einwirken kann, und am wenigsten in einer Weise, die wohlthätig ist. Diejenigen unter den protestantischen Theologen, die in diesem, der Philosophie selbst verächtlich scheinenden Sinne gewirkt haben, sind: Eckermann: Compend. theolog. christ. bibl. hist. 1791. Derselbe: Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre 1801. 3. Teller: Religion der Vollkommneren 1792. Henke: Lineamenta Institutionum fidei christianae historico-criticarum 1793. Tieftrunk: Religion der Mündigen 1800. Wegscheider: Institutiones theol. christ. dogmatic. 1815. Röhr in der Predigerbibliothek. Das in den Schriften dieser Männer befolgte Streben ging und geht fortwährend darin auf, den Glauben von seiner bisherigen Höhe herabzuziehen, und an ihm alles begreiflich und populär zu machen, was aber näher so zu verstehen ist, daß sein tieferer Inhalt geradezu aufgegeben wird, indem man ihn an die trivialsten auch dem Unstudirten nicht zusagenden Zeitvorstellungen austauscht, gegen welche, wie vorausgesetzt wird, sich der Glaube nicht länger mehr halten lasse. Wenn auch Mehrere in dieser Zeit, bis zu jenem Momente hin, in welchem sie zu einem solchen Punkte hingekommen, unsicher schwankten; so ist doch gewiß, daß auch sie endlich Schiffbruch gelitten haben: einmal wegen eines wirklichen Mangels geistiger Kraft, und dann aus der der Unkraft stets entspringenden Furcht, sich gegen die ungläubige Ueberzahl nicht länger mehr mit Ehre halten zu können, oder als ein für unwürdig Geglaubter unter der sich für würdig haltenden Menge fortan gelten zu müssen. Schon daraus muß klar sein, daß die protestantische Theologie dieser Zeit der Philosophie gegenüber eine sehr untergeordnete und höchst traurige Rolle spielen mußte; sie hatte für sich allen selbstständigen

Werth und alle Würde verloren *). Dem Theologen selbst war es unmöglich geworden, von sich einen rechten Begriff zu bilden, weil nicht nur seine einzige Thätigkeit eine blos kritische blieb, sondern er auch noch mit dem, was Gegenstand derselben war, im ewigen Widerspruche sich befand; die Theologie war zur Handlangerin einer andern und ihr fremden Wissenschaft geworden, indem sie sich ausschließlich damit befaßte, dieser durch Aufreibung ihres eigenen Inhaltes Anhänger zu verschaffen. Dadurch aber, daß der Rationalismus, des positiven Inhaltes ohnehin entbehrend, nicht selbst als eigenthümliche Religionsphilosophie sich ansetzte und ausbildete, ist es gekommen, daß er als eklektischer Synkretismus, oder vielmehr als Conclomeratphilosophie sich gestaltete, und eben deßhalb allen möglichen Zufällen ausgesetzt war, mehr noch als die Systeme selbst, aus welchen er sich unnatürlich zusammensetzte. Als ein höchst überflüssiges Geschäft mußte es gewiß erscheinen, bei all dem noch auf die Quellen der christlichen Glaubenslehre zurückzugehen, um ihnen Einiges zu entnehmen. Es geschah aber nur, wenn es geschah, um sich der biblischen und dogmatischen Bestimmungen als eines Vehikels der Mittheilung, als Einkleidung der Begriffe in einmal gangbar gewordene Ausdrücke zu bedienen. Den alten, mit dem Worte ursprünglich verbundenen Begriff hielt man für Irrthum; und daraus entwickelte sich das zweifache Bestreben, entweder die Dogmatik auch noch von diesen alten Ausdrücken zu reinigen, oder sie als Symbole und Allegorien gewisser religiösen Ideen, nach denen sie zu deuten seien, stehen zu lassen.

Es lag in der Beschaffenheit des Rationalismus, weder

*) Die treffendsten Urtheile der Philosophie über eine so geartete Theologie findet man bei Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium S. 197—210; Hegel: Religionsphilosophie I. Bd. S. 7—10, 18—25, und sämmtliche Werke. I. Bd. 114.

ein wahrhaft wissenschaftliches noch ein tief religiöses Bedürfniß befriedigen zu können, und diese zweifache Unkraft ist als die nächste Ursache zu betrachten, warum gegen ihn Reactionen erfolgen mußten. Diese aber konnten nach den obwaltenden Verhältnissen in einer dreifachen Weise vor sich gehen: entweder so, daß man zur Kirchenlehre zurückging; oder so, daß man zwischen dieser und dem Rationalismus vermittelte; oder endlich so, daß man sein Heil durch den Anschluß an neue philosophische Systeme suchte. Und in der That sind alle diese drei Wege von den Theologen nach einander eingeschlagen worden.

Was zunächst den ersten derselben angeht, so unterschied sich der neuere Supernaturalismus der Protestanten von dem ältern dadurch, daß er jene Lehren, an welchen der beginnende Rationalismus sich gestoßen, nun selbst als in der heiligen Schrift nicht enthaltene aus der Dogmatik ausstieß. Als ein bedeutender Fortschritt der Entwicklung war es allerdings anzusehen, daß die oben berührten finstern Lehren von der Unvernunft und Unfreiheit des Menschen als nichtchristliche verurtheilt wurden; aber bedauert muß es werden, daß die heilige Schrift selbst wieder, auf die man sich als auf die Sprache der sich offenbarenden Gottheit berief, nur mit einer gewissen politischen Zurückhaltung, und ohne Geltendmachung ihrer absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit, in den Vordergrund gestellt wurde.

In die Reihe der den Supernaturalismus fortbildenden Theologen gehören: Storr: **Doctrinae christianae pars theoretica, 1793.** übersetzt von Flatt. Derselbe: **Annotationes quaedam theolog. ad philos. Kantii doctrinam 1793.** Reinhard: Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger 1801; später vom Verfasser selbst 1806 und endlich von Schott 1818. Schwarz: Grundriß der kirchlich protestantischen Dogmatik 1816. Knapp: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evangel. Kirche, 1827. Hahn: Lehrbuch des christlichen Glaubens,

1828; und Steudel: Glaubenslehre der evangelisch protestantischen Kirche, 1834.

Wenn schon bei den oben genannten supernaturalistischen Theologen nicht allenthalben eine vollkommene, und darum schlechthin erfreuliche Entschiedenheit für die Sache der Offenbarung wahrgenommen werden konnte; so ist wohl zu erwarten, daß dieß bei den Vermittelnden noch weniger der Fall gewesen sei. In dieser Voraussetzung täuschen wir uns auch nicht, vielmehr werden wir in ihr nur zu sehr bestärkt, wenn wir die Männer näher ins Auge fassen, die das Geschäft der Vermittlung über sich genommen. Der erste ist Stäudlin, aus der gläubigen Schule Storrs hervorgegangen, später aber von den hier geschöpften Grundsätzen sich immer mehr und mehr, wenn schon nicht ganz lossagend. Seine dogmatische Unbestimmtheit und speculative Unbehülflichkeit ließ ihn mehr zu dogmenhistorischen Versuchen, als zur eigentlich wissenschaftlichen Dogmatik sich hinwenden, wie auch sein dogmatisches Werk: Dogmatik und Dogmengeschichte, durchaus nur jenen Charakter an sich trägt. Ein wahres Bild der ewigen Verähderung und des beständigen Wechsels ist aber Ammon, der selten auch nur kurze Zeit in seinen Ueberzeugungen sich getreu geblieben, sondern mit jeder neuen Schrift oder mit jeder neuen Auflage selbst als ein Neuer sich gegeben, so daß er ohne die Annahme schlechthin unerklärlich wäre, er richte sich mit seiner Dogmatik stets nur nach äussern Umständen, keineswegs aber sei sie das Werk des eigenen Nachdenkens und der wissenschaftlichen Forschung. Vgl. Entwurf einer wissenschaftlichen Theologie, nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 1797. Summa theologiae christianae 1808. Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, eine Ansicht der höhern Dogmatik 1833 ff. Von nicht großer Bedeutung ist die dogmatische Thätigkeit des gleichfalls nicht sehr entschiedenen Schott: Epitome theol. christ. dogm. 1811. Bretschneider aber hat selbst wieder zu sehr gewechselt, als daß er großen Einfluß durch seine versuchte

Vermittlung hätte gewinnen können *). Die Vermittlungsversuche blieben sonach nicht blos ohne allen Erfolg, sondern sie erzeugten selbst noch eine dogmatische Gleichgültigkeit, die in Tzschirner sich so aussprach: Rationalismus sowohl als Supernaturalismus können in der protestantischen Kirche mit und neben einander wohl bestehen, eine Ansicht, die später auch von Andern wiederholt worden ist.

Die ganze Entwicklung hätte vielleicht eine andere Wendung genommen, wenn sich gleich zu Anfang der hervortretenden Gegensätze Herder in einem männlich entschiedenen Charakter gezeigt, und nicht selbst alle Widersprüche in sich repräsentirt hätte.

Nachdem die Vermittlungsversuche durch die dogmatische Unentschiedenheit ihrer Urheber den Zweck der Versöhnung mehr verfehlt als erreicht hatten, war nur der letzte der oben als möglich erkannten Wege noch übrig, der nämlich, sich an eine prädominirende Zeitphilosophie ausnahmslos anzuschließen, und dieß schien um so gerathener, da, wie wir oben schon einsahen, eine eigene rationalistische Religionsphilosophie sich nicht zu entwickeln vermochte, was vielleicht auch darin seinen Grund hatte, daß der abgeschiedene Geist des Christenthums sich riesengroß neben die kleinen rationalistischen Machwerke hinstellte und durch seine bittere Ironie die eingeschränkten Köpfe in Verwirrung brachte. Denn wie alles Göttliche, so wirkt auch das Christenthum oftmals auf negative Weise, d. h. durch seine Abwesenheit, durch welche es aber selbst wieder nur allgegenwärtig ist. Der kühne und kräftige Fichte hatte zwischen Kant und Schelling neben Jacobi einen zu kurzen Zeitraum seiner Wirksamkeit, als daß er eine große zahlreiche Schule sich hätte anziehen können. Wenn er selbst in der ersten Periode seines Wirkens den am weitesten gesteigerten subjectiven Idealismus ausbildete; so wandte er sich in der zwei-

*) Handbuch der Dogmatik 1814. Die Grundlage des evangelischen Pietismus.

ten Periode seines philosophischen Lebens offenbar dem Pantheismus zu. Seine religiösen Schriften sind: Kritik aller Offenbarung. Königsb. 1791. Anweisung zum seligen Leben. 1806. Die Staatslehre. 1820. Nachlaß. 3. Bd. 1835. Indeß fehlte es doch nicht an Einwirkung dieses Systems auf die Theologie, und insbesondere auf die dogmatische, wovon das „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" von J. E. Chr. Schmidt (in Gießen) 1800 einen Beweis liefert. Größern Einflusses erfreute sich aber der höchst geniale Schelling, der durch das Innere seines so tief und lebendig anregenden Systems auch da noch fortwirkte, wo das Letztere nach der Ansicht Einiger durch Hegel verdrängt zu sein schien, der jedoch im Wesentlichen d. h. nach der Grundanschauung über Schelling nicht hinausgekommen, wohl aber in Manchem hinter ihm zurückgeblieben ist. Zu den in den Kreis der Theologie einschlagenden Schriften von ihm gehören: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge 1802. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803. Philosophie und Religion 1804. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809 (im ersten Bande der gesammelten philosophischen Schriften). Die christlichen Lehren erscheinen da, wo Gebrauch von ihnen gemacht ist, als die stufenweisen Offenbarungen des göttlichen Selbstbewußtseins, die sich an die mythologischen Gestalten der alten Welt anschließen, welche jedoch nicht ganz dieselbe Bedeutung haben. Das ganze System ist noch nicht vollendet, und damit auch nicht entschieden, ob das Christenthum in ihm siege oder der Pantheismus. Unter den Dogmatikern hat Anfangs keiner mehr auf Schelling Rücksicht genommen als Daub. Mit Kant beginnend (wovon die Beweise in seiner Katechetik), und an Fichte leise vorübergehend, hat er seine letzte und höchste Befriedigung in Schelling und später in Hegel (weil in diesem jener blieb) gefunden *), wenn er

*) Ohne Zweifel hätte Daub viel besser gethan, mit dem Meister

schon selbst hie und da nicht ohne originelle Gedanken war und erfrischend selbst auf die Philosophie zurückwirkte. Nachdem er sich von den Fesseln des Kantianismus befreit, dagegen aber sich schon wieder in die des Schellingianismus gefügt hatte, gab er sich auf einige Zeit der Ueberzeugung hin, daß eine Dogmatik, die sich blos auf die historisch-kritische Erklärung der Bibel, nach irgend einer beliebten Hermeneutik stütze, vor dem Geiste der Wissenschaft, wie dieser in der Zeit aufgetreten, sich unmöglich rechtfertigen könne. Er strebte daher dahin, die Dogmen nach dem speculativen Inhalte, den er in ihnen fand, zu würdigen, und auf diese Weise das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen. Er war aber damals nach seinem eigenen Geständnisse weit entfernt, die Religion aus der Philosophie construiren zu wollen, das Historisch-Positive des Christenthums in ihr zu suchen, oder auch nur anzunehmen, daß es nur symbolische Ausdrucksweisen und allegorische Darstellungen menschlicher Ideen enthalte. Sein Bestreben ging vielmehr dahin, auf dem Grunde des Glaubens an Gott, an Gottes Sohn und Gottes Geist, ein feststehendes, deutliches und vollständiges Erkennen zu erlangen *). Eben so bekennt er an einem andern Orte, er habe nie die Philosophie auf die Theologie anwenden, oder diese nach jener modeln wollen **). Allein diesen Ueberzeugungen war Daub selbst weder vorher noch später getreu, indem er in der Wirklichkeit stets das entgegengesetzte Verfahren einschlug, und fremde, der Philosophie erborgte Ansichten als dogmatische aufstellte. Seine Dogmatik ist daher auch nicht die aus der Offenbarung geschöpfte christliche, sondern eine, mit der letztern nur ganz äußerlich und lose zusammenhängende Darstellung der Schellingisch-Hegel-

selbst vorwärts, als mit dem Jünger rückwärts zu gehen. Am zuträglichsten aber wäre für ihn sicher gewesen, sich an den Offenbarer der Wahrheit zu halten, an Christus.

*) Judas Ischarioth. I. Heft. Vorrede.

**) Einleitung in die christliche Dogmatik, Vorrede.

schen Philosophie, wie diese nach ihrer damaligen Vereinigung wesentlich Pantheismus enthielt. **Schriften:** **Theologumena sive doctrinæ de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendæ capita potiora 1806.** Einleitung in die christliche Dogmatik 1810. Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten 1816. Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens 1833. Prolegomena zur Dogmatik 1839.

Die Hegelsche Lehre, auf welche sich Daub in der letzten Periode seines Wirkens vorzugsweise gegründet, ist von Hegel selbst als Religionslehre zwar wohl vorgetragen, aber erst nach seinem Tode in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" 1832 öffentlich bekannt gemacht worden, obwohl aus seiner schon früher erschienenen „Phänomenologie des Geistes" 1807 und aus seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" 1817. die religiösen Grundansichten dieses Philosophen im Ganzen recht gut abgenommen werden konnten. Daher ist zu erklären, wie Marheineke noch bei Lebzeiten Hegels auf der Grundlage der Philosophie des Letztern eine Dogmatik aufbauen konnte, die allerdings erst in der zweiten Auflage den vollkommen Hegelschen Zuschnitt erhielt: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft 1819. 2te 1827. Eine zweite Schrift ist das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Dieses dogmatische System hat jedoch das Eigenthümliche, daß es, weit entfernt, von der Hegelschen Entwicklungsmethode Gebrauch zu machen, größtentheils in, wenn auch oft sehr geistreichen, Assertionen besteht.

Der geistvollste und scharfsinnigste Dogmatiker der protestantischen Kirche nicht blos neuerer, sondern jeder Zeit, ist aber Fr. Schleiermacher. Zwei Betrachtungen schrieben ihm den Weg vor, den er in seinem dogmatischen Systeme eingeschlagen. Zuerst lag vor ihm die Trennung der protestantischen Kirche in zwei Parteien, welche Spaltung aufzuheben

die preußische Regierung sehnlichst zu wünschen schien. Weit entfernt jedoch, als ein von dieser Gedungener die Plane derselben zu befördern, sondern um einen Zwiespalt geistig aufzuheben, den der Staat als solcher oftmals nur mit dem bloßen Befehl *) zu beseitigen sich entschließt, mußte er, um dem Vereinigungswerke eine dogmatische Grundlage zu geben, etwas versuchen, was bisher unversucht war **). Auf dem Standpunkt der Theologie konnte bisher der Streit nicht ge-

*) Die neueste Zeit hat hievon neueste Beispiele gegeben, auf die wir als allbekannte nur hinweisen dürfen.

**) Rosenkranz bringt über das Werk der Union Nachstehendes vor: „Die Union ist das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkühr; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären. In der Teutsch-protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der Lutherischen und reformirten Gemeinden hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigens in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach außen hin erkennen zu lassen. Anfans fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abneigungen, welche aber bald für unwesentlich anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst (sic), wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzen.“ Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. S. 98. Um ein richtiges Urtheil über die Art und Weise der Einführung der Union zu gewinnen, muß man die dahin einschlagenden Schriften von Steffens und Guerike lesen. Dr. Augusti nennt die Union der Reformirten mit den Lutheranern eine „äußerliche und oberflächliche, aufgebaut auf der hohlen Grundlage der Gleichgültigkeit gegen den Consensus fidei“. In der Darmst. A. K. Z. 1830. Nr. 153.

schlichtet werden; die verschiedenen philosophischen Systeme hatten eben so wenig eine Ausgleichung herbeiführen können. Schleiermacher mußte daher für seine Vermittlung eine Lehre zu Grunde legen, die in zweifacher Weise befriedigte: einmal die Parteien als solche d. h. die Lutherischen und die Reformirten, sodann den Supernaturalismus und den Rationalismus. Das Erstere suchte er dadurch zu erreichen, daß er nach keiner Seite hin scharfe Bestimmungen gab, wodurch aber das Ganze nothwendig eine gewisse charakterlose Haltung gewinnen mußte; das Zweite dadurch, daß er zwar wohl dem Rationalismus zu lieb, von einem philosophischen Standpunkte, und zwar dem spinozistischen ausging, diesen Standpunkt aber einen wesentlich religiösen nannte. Dieß ist der Standpunkt des frommen Bewußtseins, welches als Thatsache in unserm Geiste sich vorfinde, indem sich dieser auf unmittelbare Weise von Gott absolut abhängig fühle. Der große Mißstand hiebei aber ist, daß von diesem an sich philosophischen Satze, der erst nach wesentlichen Veränderungen, und an sich und in Wahrheit gewiß nie (sofern er pantheistisch) in das christliche Gebiet hinüber verpflanzt werden könnte, das christliche Moment so sehr bestimmt worden ist, daß dieses an sich auch noch so kunstreiche Werk, dennoch nur als eine Erscheinung angesehen werden muß, die weder rein der Philosophie, noch weit weniger aber der Theologie angehört, eben darum aber auch bei allen sonstigen Vorzügen, womit es die Schleiermachersche Individualität ausgestattet, von beiden, von der Philosophie und von der christlichen Theologie, nothwendig aufgegeben wird. Dieser Glaube daher, weit entfernt, der einer bestimmten Gemeinde zu sein, hat erst noch zu warten, bis sich eine solche für ihn finde, wodurch er aber eben als Glaube in Widerspruch mit seinem Begriffe kommt, weil ein Glaube, an den und in welchem Niemand glaubt, kein Glaube ist. Aus dem Ganzen aber leuchtet sogleich das Absichtliche und Prämeditirte hervor, das zugleich die Lüge

eben dieses Ganzen ist. Schriften: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt 821. Ueber seine Glaubenslehre, zwei Sendschreiben an Lücke (aus den theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1829) jetzt im II. Band der theol. Schriften S. 575—653. Die Grundlage der ganzen Anschauungsweise bildete bei Schleiermacher die Schrift: Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799.

Wie Schleiermacher sich durch eine der Grundanschauung nach dem Spinoza angehörige Philosophie bestimmen ließ, so finden wir auch bei De Wette wieder eine fremde und zwar die Friesische als das Maaßgebende vorwalten, wodurch die Dogmen zu blossen Symbolen gewisser ästhetischen Ideen und Gefühle, und zwar der Ergebung, der Begeisterung und der Andacht herabgesetzt werden. Schriften: Ueber Religion und Theologie 1815. Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung I. Thl. Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments II Thl. Dogmatik der evangel. luther. Kirche 1816. Diese Dogmatik machte Twesten, ein Mann mit viel logischer Schärfe und hervorstehender Besonnenheit, zur Grundlage für seine eigene. Sofern er nun auf sie sich gründet, trägt sein Werk zugleich die Mängel des vorhergehenden, sofern er aber dem Historischen sich mehr zuwendet, und diesem wirkliche und wahre Geltung zu verschaffen sucht, geräth er in offenen Kampf mit jenem. Durch beides verliert die Schrift nicht wenig, und nach vielen verschwendeten Worten bleibt oft nur ein Weniges übrig, das sich bei sichtbarem Mangel an kräftiger Entschiedenheit wie ein in die Enge Getriebenes gebährdet, und sich selbst nicht überall als wahrhaft christliches legitimiren kann. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. De Wette; bisher zwei Bände. Viel Aehnlichkeit mit der De Wettschen Dogmatik hat durch das Reiche und Füllenhafte, aber auch durch das Vage und Schwankende

ihrer Bestimmungen das Lehrbuch von Hase*), zu welchem ein Jahr später die „Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde (1827) kam. Der eigentliche Standpunkt der Dogmatik wird von ihm schon dadurch verrückt, daß er sie zu einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion in ihrem Verhältnisse zum religiösen Geiste macht, was nur die Apologetik ist.

Indem aber der religiöse Geist, Statt durch die christliche Offenbarung bestimmt zu werden, diese selbst zu bestimmen sucht, leidet das Lehrbuch, bei allen sonstigen Vorzügen einer kompendiarischen Darstellung dennoch dadurch, daß in ihm nicht der Geist des Christenthums, sondern ein anderer, mit diesem nur allzu oft in Widerspruch und Kampf gerathener, zur Darstellung gekommen ist. Und dieses Gebrechen ist groß genug, um durch keinen noch so hervorstehenden Vorzug kompendiarischer Gewandtheit verdeckt zu werden.

Die neueste Dogmatik auf dem protestantischen Gebiete ist die von Strauß**), von der aber bis jetzt nur der erste Theil erschienen ist. Wenn der Verfasser auf sein „Leben Jesu“ hin noch eine Glaubenslehre erscheinen lassen wollte, konnte seine Aufgabe keine andere sein, als, nachdem die mehr allgemeinen Lehren über Gott und Welt von ihm dargestellt waren, den Versuch zu machen, auf den wenigen und schwachen Resten der durch ihn so sehr verkümmerten Christologie noch eine Erlösungslehre aufzubauen, die immerhin der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt der christlichen Dogmatik bleibt. Dieser Versuch, selbst ganz in jenem Sinne, wie ihn Strauß selbst früher angedeutet, unternommen, wonach nämlich an die Stelle des die Welt erlösenden Christus die Idee der Menschheit tritt, dieser wirkliche Versuch würde ihn nicht nur bald genug

---

*) Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 1826.

**) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, dargestellt von D. Fr. Strauß, 1. Bd. Tübingen und Stuttgart 1840.

von der Unmöglichkeit einer solchen Durchführung an sich überzeugt haben, sondern die so sich selbst darstellende Unvollziehbarkeit des Grundgedankens auf dem Boden der Wissenschaft hätte ihm auch zu der Ueberzeugung verholfen, die von ihm an die Stelle des persönlichen Christus gesetzte Idee der Menschheit als einer sich selbst erlösenden sei nichts als ein Phantom, und zudem kein neues, sondern ein solches, welches seine Geburt schon vor achtzehnhundert Jahren im Kopfe des Alexandrinischen Juden Philo gefeiert hat*).

Diesen so eben angedeuteten Versuch will aber Strauß schlechthin nicht machen, vielmehr spricht er es selbst schon von Vorne herein**) als seine Absicht aus: „Nichts Eigenes zu geben, sondern nur Gegebenes zusammenzufassen." So verfällt Strauß nach eigenem Vorsatz und Willen jener historischen Taglöhnerei, mit der uns glaubenslose Theologen schon so oft und zum eckeln Uebermaaße vor ihm gelangweilt haben. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und jenen noch Statt finden möchte, besteht darin, daß seine historische Betriebsamkeit nach eigenem Geständniß der eines Handlungshauses gleicht, welches zur beständigen Orientirung über den Zustand seiner Speculationen auf die Bilanz achtet. Seine eigenen Worte sind: „Sie (seine Schrift) soll der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet. Wird es durch diese gleich nicht reicher, so erfährt es doch genau, wie es mit seinen Mitteln daran ist: und das ist oft eben so viel werth als eine positive Vermehrung derselben." Eine solche Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand ist in unsern Tagen um so dringenderes Bedürfniß, als sich die Mehrzahl der Theologen hierüber die größten Illusionen macht. Man schlägt den Abzug, den die Kritik und Polemik der zwei letzten Jahrhunderte vom alten theologi-

*) Vgl. unsere Darstellung der Hauptmomente der Straußischen Lehre im I Bd. unserer Philosophie d. Christenth. S. 810—819.

**) Vorrede S. IX.

schen Grundstocke gemacht hat, viel zu gering an, und dagegen die zweideutigen Hilfsquellen, die man in der Gefühlstheologie und mystischen Philosophie des gegenwärtigen gefunden zu haben glaubt, viel zu hoch. Man meint die Processe, welche über jene Ausfälle noch obschweben, zum größern Theil schon gewonnen zu haben, und aus den neueröffneten Schachten der reichsten Ausbeute gewiß zu sein. Es könnte aber der Fall eintreten, daß jene Processe sämmtlich an Einem Tage verloren gingen, und wenn dann zudem noch diese neue Gruben die Hoffnungen täuschten, so wäre das Falliment unvermeidlich*)." — Auf eben so geeignete Weise ließe sich die Straußische Schrift der dogmatische Courszettel der protestantischen Kirche vom Jahr 1840 nennen. Man sieht jedoch, daß sich Strauß Mühe gibt, dem ohnehin so zerrissenen dogmatischen Bewußtsein seiner Kirche noch Furcht einzujagen, als dürfte in jedem Augenblicke für es ein Bankrutt ausbrechen.

Auch hier mag es übrigens am Orte sein, Zeugnisse von protestantischen Theologen über den Zustand ihrer eigenen Sache selbst anzuführen. Zuerst begegnet uns Schleiermachers zwar schon oben angeführter, aber auch hier vielsagender Ausspruch: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht **). Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und das, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht das Christenthum um deßwillen für etwas zu halten" ***). Bei dieser traurigen Ansicht über den wirklichen Zu-

*) Vorrede S. X. XI.

**) Dazu macht Schleiermacher die Bemerkung: Der Ausdruck wesentlich ist hier nicht auf fromm bezogen, sondern auf christlich.

***) Schleiermachers Glaubenslehre. I. Bd. 1. Aufl. S. 15, 16.

stand der protestantischen Theologie läßt es sich erklären, warum Schleiermacher in seiner Abhandlung: über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher der protestantischen Kirche in diesen Büchern nichts findet, was jetzt noch wirklich binden und verbinden könnte, als allein die Negation gegen die katholische Kirche *). Also Einheit im rein Negativen, in einer gemeinschaftlich gehegten Feindschaft, für die aber in den Feindlichgesinnten selbst keine sie unter einander verbindende Freundschaft vorausgesetzt werden soll und darf **).

Um die Stellen, welche weiter hier angeführt werden könnten, der Zahl nach nicht über Gebühr zu vermehren, wollen wir uns auf folgende beschränken: „Zwar behaupten die verschiedenen protestantischen Secten alle eine gewisse Verwandtschaft mit einander, indem sie alle — dieselbe streitende Stellung gegen den Katholicismus einnehmen, und — die Bibel als die einzige Quelle der Wahrheit anerkennen.... Der Protestantismus, dessen Kirchengemeinschaft durch die Vielheit der Bekenntnisse und Secten, welche sich während und nach der Reformation bildeten, gelockert, ja unterbrochen wurde, stellt nicht, wie die katholische Kirche, eine äussere Einheit, sondern eine bunte Mannigfaltigkeit dar" ***). „Die Einigkeit der Protestanten unter sich selbst würde doch endlich hingereicht haben, beide streitende Parteien in einer gleichen Schwankung zu erhalten, und dadurch den Frieden zu verlängern; aber, um die Verwirrung vollkommen zu machen,

---

*) Die Abhandlung ist mitgetheilt im Reformationsalmanach II. Bd. Vgl. S 376.

**) Wer erinnert sich hier nicht an eine schon früher aus Reiner (contra Waldenses) mitgetheilte Stelle? Haeretici in sectis sunt divisi in se, sed in impugnatione Ecclesiae sunt uniti. Quando in una domo sunt haeretici, tum sectarum quaelibet, quarum quaelibet damnat alteram, simul Romanam Ecclesiam impugnat. Cfr. *Biblioth. Patr. Max.* XXV. 262.

***) De Wette im Protestanten 1828. Bd. II. Heft 3.

verschwand diese Eintracht bald. Die Lehre, welche Zwingli in Zürich und Calvin in Genf verbreitet hatten, fing bald auch in Teutschland an, festen Boden zu gewinnen, und die Protestanten unter sich selbst zu entzweien, daß sie einander kaum mehr an etwas Anderm als dem gemeinschaftlichen Hasse gegen das Papstthum erkannten. Die Protestanten in diesem Zeitraume glichen denjenigen nicht mehr, welche fünfzig Jahre vorher ihr Bekenntniß zu Augsburg übergeben hatten, und die Ursache dieser Veränderung ist — in eben diesem Augsburgischen Bekenntnisse zu suchen" *).

„Wir haben keine Kirche, sondern nur Kirchen" **). „Es sind das die immer protestirenden Protestanten, die sich unaufhörlich mit den schneidendsten Gegensätzen der katholischen Kirche beschäftigen, und in der Uneinigkeit die eigene Einheit suchen" ***). „Die ältere Kirche (die katholische) hat den Buchstaben und die gesellige Form behalten, während die neue (protestantische), von ihrem Entstehen bis auf diesen Tag, zwischen Philosophie und Mysticismus schwankt, und das verlorene Band, das beide vereinigen sollte, die kirchliche Rechtgläubigkeit, noch nicht wieder gefunden hat ... Durch Philosophie und Mysticismus, und die, beiden inwohnende Regsamkeit, wäre nun also in der evangelischen Kirche hinlänglich für Bewegung gesorgt; aber vergeblich sieht man nach einer Regel sich um, die im Stande sei, die aufgeregten Kräfte zu leiten, daß sie nicht in vergeblicher Anstrengung, sich selbst zerstören und die Kirche erschüttern. Was wird die Vernunft zurückhalten, wenn sie, anstatt durch ihre Untersuchungen dem Glauben zu dienen, die Offenbarung bestreitet, und sich allein, mit Unterdrückung des Glaubens,

*) Fr. v. Schiller: Geschichte des dreißigjährigen Krieges. I. Thl. I. Buch. S. 24. Cottaische Ausg. 1838.

**) Planck: Ueber die gegenwärtige Lage der katholischen und protestantischen Partei. 1816.

***) Theol. Litteraturblatt zur A. K. Z. 1830. Nr. 31.

behaupten will? Was wird das Gemüth von seinen Verirrungen zurückrufen, wenn es meint, vom Geiste erleuchtet zu sein und nur seinen eigenen dunkeln Phantasien folgt? Die evangelische Kirche ist völlig rathlos in diesen beiden Rücksichten. Jene schöne Harmonie des Glaubens mit der Vernunft, dieses höchste Ideal christlicher Bildung, ist daher in ihr immer nur das Eigenthum weniger Personen gewesen; die Kirche im Ganzen bietet stets den Gegensatz dar, eines unphilosophischen Glaubens, und einer ungläubigen Philosophie" *). „Sie sind durch kein Gesetz, ausser durch ihre Einfälle gebunden" **).

„Die lutherische Kirche gleicht in Ansehuung der einzelnen Kirchen, und des geistlichen Rechts, einem Wurm, der in die kleinsten Theile zerschnitten ist, wovon ein jedes sich so lange rührt, als es etwas von Kräften hat, doch endlich nach und nach das Leben und mit demselben die Bewegungskraft verliert" ***).

In den Blättern der „Börsenhalle" sagt ein Protestant: „Allein was ist der protestantische Glaube? Die Meinungen darüber sind sehr verschieden. Der prot. Glaube hat so viele Nüanzen, so viele, verschiedene Glaubensbekenntnisse, daß die Wahl unter diesen nicht ganz leicht sein dürfte. Da gibt es Naturalisten, Deisten, Pantheisten, Rationalisten, Suprarationalisten, rationale Supranaturalisten, Orthodoxe, neue Theologen, Mystiker, Pietisten, Apokalyptiker u. s. w.; da giebt es Lutheraner, Reformirte, Calvinisten, Herrnhuter, Methodisten, Wiedertäufer, Menoniten, da giebt es Leute, die Christus für Gottes Sohn halten, die an die Dreieinigkeit glauben, und wieder Andere, die ihn nur als Menschen anerkennen. — Ja im Protestantismus sind viel grö-

*) Theremin: Die Lehre vom Reiche Gottes S. 111. 116.

**) James Rose: Der Zustand der protestant. Religion in Teutschland. S 106. 107.

***) Fröreisen: Rede bei der Uebernahme des Rectorats in Straßburg. 1713.

ßere Gegensätze, als z. B. zwischen Katholicismus und dem alten dogmatischen Lutherthum. Das einzig Gemeinsame, was der Protestantismus hat, ist das, was er nicht hat; den Papst und die Tradition. Dagegen glauben Katholiken sowohl als bibelgläubige Protestanten an ein Gemeinsames, an Christus den Sohn Gottes, während Rationalisten u. s. w. Offenbar ist also eine größere Verwandtschaft zwischen Katholicismus und bibelgläubigem Protestantismus, als zwischen diesem und dem Rationalismus. Es würde also dem Staate für die gewünschte Einheit des Glaubens wenig helfen, wenn er Katholicismus, Judenthum u. s. w. verböte und die protestantischen Konfessionen in der jetzigen Unbestimmtheit des Begriffs toleriren wollte. Er tolerirte damit nicht Eine, sondern viele Glaubens-Richtungen, die so schroff einander gegenüber stehen, wie es überhaupt nur irgend möglich ist. Um zu dieser gewünschten Einheit des Glaubens zu gelangen, müßte also der Staat selbst erst eine Dogmatik aufstellen oder ein besonderes System des Protestantismus als einzig gütltiges promulgiren" *).

„Mit einem Wort: der Rationalismus der reformirten Kirche ist die Klippe, an der bisher alle Unionsverhandlungen gescheitert sind, und so lange dieser Stein des Anstosses nicht beseitigt wird, ist jede Hoffnung auf eine Gott wohlgefällige und zum Heil der Kirche gereichende Vereinigung vergeblich" **).

„Das ganze Gebäude der evangelischen positiven Religion ist eigentlich schon zertrümmert, und nur Wenige haben seinem Wanken und Sturze mit Theilnahme zugesehen ***)."

---

*) Kathol. Kirch.-Zeitg. v. Höninghaus Jahrg. 1810 Nr. 33.

**) Ströbel: Ueber den Unterschied der evangel.-luther. und reform. Kirche, mitgetheilt in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgegeben von Rudelbach und Guerike. Jahrg. 1810. 4. Heft S. 80.

***) Woltmann: Historische Darstellungen I. Bd. 1. Thl. S. 13.

„Bei uns Protestanten spricht sich völliger Antichristianismus laut aus; die Schrift sollte unser Glaubensgrund sein; wie sie nun gedeutet wird, mag ich gar nicht sagen *).“ „Daß man vom Christenthum kaum mehr reden darf, das ist schrecklich wahr **).“ „Selbst die Theologen machen sichs zum Geschäfte, die Grundsätze des reinen Christenthums in einen seichten Deismus zu verschwemmen. Alle diese treiben Ein Spiel und reden Eine Stimme: Lasset uns zerreissen jene Bande, die unsere unaufgeklärten Vorfahren an Pflicht und Glauben fesselten. Theologische Vorurtheile nennen sie die Grundlehren des Christenthums. Durch ihr beständiges Abhauen von dem Gebäude der Religion ist sie nun zu einer armseligen Hütte geworden, die kaum noch gegen Wind und Wetter deckt. Ueber dem kraftlosen Hin- und Herschwanken zwischen Zweifeln, Hypothesen und einigem Schimmer von Gewißheit derer, die die Religion nur als ein gelehrtes Gewerbe treiben, wo selten einer sagen kann, ich weiß, an wen und an was ich glaube! wo selbst die geglaubte Gewißheit nur Meinung ist, da ist die Erkaltungsperiode im Lehrer-, Regenten- und Bürgerstand eingetreten, und man ist immerfort beschäftigt, sie gänzlich unter den Gefrierpunkt zu bringen ***).“ „Wissen wir denn etwa nicht, wie selbst angesehene und berühmte Lehrer unter den Protestanten sich unverholen theils zu einem modernen Theismus, theils zu einem antiken Pantheismus hinneigen, während andere in mystisch-allegorischen Vorstellungen sich verlieren, oder gar in einem wahren Zweifelsnebel umher irren, so daß es um aller dieser Abtrünnigen willen Noth thäte, Christus würde zum zweitenmal von den Todten erweckt und vor ihren Augen aufs Neue erhöht zur rechten Hand Gottes †).“ Wegscheider

*) Joh. v. Müller: Briefe, Brief vom 9. März 1809.

**) Joh. v. Müller, sämmtl. Werke 6 Thl. S. 301.

***) G. Müller: Histor. Untersuchungen, in den vertrauten Briefen an Biester, 1801.

†) Beckedorf: Zur Kirchenvereinigung, S. 68.

bemerkt: Omnes Supernaturalistas jam ad Rationalismum plus minusve deflexisse *)." „Ich bin gewiß, daß das, was man in unseren Tagen christliche Religion so häufig genannt wissen will, ein purer Name sei, ohne die Sache, die dadurch bezeichnet wird; ein Name, den man, weil er doch einmal bedeutend ist, als eine Larve vorhält, oder als Losungswort gebraucht**)."

Nachdem wir die letzten dogmatischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Protestantismus kurz gewürdiget, kann es nicht als unzweckmäßig erscheinen, noch einmal zurückzublicken, um das eigentliche Gesetz der Entwicklung der protestantischen Dogmatik, wie es sich bisher ergeben, auszusprechen.

Das ist aber das Erste, was als Resultat einer langen Beobachtung sich herausstellen muß, daß, wenn wir unter Gesetz ein in sich gleich bleibendes Princip verstehen, nach welchem sich etwas aus seinem Keime heraus entfaltet und zu einem Organisch-lebendigen sich ruhig entwickelt, wir in der protestantischen Dogmatik ein solches Gesetz nicht entdecken können. Allein auch da, wo eine in sich höchst unruhige und ungleichmäßig fortschreitende Bewegung Statt findet, muß doch immer etwas sein, was in der Bewegung selbst als ihr Princip hervortritt, und dieses Princip vertritt dann auch die Stelle des Gesetzes. Das ist das Princip und das Gesetz der Willkühr, welche letztere selbst nur die Gesetzlosigkeit ist, die in krankhaften Zuständen als Gesetz sich geltend zu machen sucht. Princip sowohl als Gesetz, wenn schon hier an ihre Stelle die Princip- und Gesetzlosigkeit getreten sind, erzeugen stets eine Einheit, unter welche alle Erscheinungen, die sich nach ihnen gestalten, gestellt werden müssen. Diese Einheit ist aber in jenen krankhaften Zustän-

*) Instit theolog. christ. dogm. p. 28. edit. 1817.

**) Kleuker: Prüfung der Beweisgründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion II Thl. S. 357.

den die Nichteinheit, wie die Gesetzlosigkeit das Gesetz ist.

Hierin fand Tertullian das sich gleichbleibende Entwicklungs und Bildungsgesetz der Häresie seiner Zeit, und was er in Absicht auf dasselbe aussprach, hat sich in der That bisher in allen von der katholischen Kirche abweichenden Systemen als Kanon erwiesen*). Das Erste, womit der Protestantismus auftrat, war eine Negation, und zwar gegen die Kirche, obschon diese ihre Wurzeln nur im Göttlichen hatte. Das Zweite war die Negation gegen sich selbst, ohne übrigens zu jenem wurzel- und stammhaften Glauben zurückzukommen, den er zuerst nur aus Unkenntniß seines Wesens negiren konnte. Aber eben darum muß, so lange das Princip bleibt, das Verneinen fortgehen, ohne zu einer Bejahung zu kommen, weil Bejahung nur da möglich ist, wo man mit der von Gott gesetzten These bejaht, welche die Kirche ist, gegen welche der Protestantismus nur die Antithese bildet, damit aber anzeigt, daß sein Wesen nur im Negativen besteht, welches an sich kein Wesen ist. Um aber den Schein des letztern zu gewinnen, wurde, mit Verkehrung der Ordnung, gelehrt, die Antithese sei die These, und die Negation die rechte Position. Da aber dieß geschah, um sich selbst eben so wie Andere zu täuschen, konnte für den Pro-

*) Hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusque proinde suo arbitrio modulatur, quae accepit: quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit nanaturam suam, et originis suae morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur. *De praescriptione haereticos*. cap. 42.

testantismus nur unendliche Verwirrung folgen, einmal weil er sich selbst der Täuschung willig hingab; dann aber, weil er dasselbe auch in Andern voraussetzte. Wie aber von Aussen der festgehaltene Widerspruch nie aufhört, so auch im eigenen Innern, bis endlich der Wahn sich erzeugt, die Bewegung des Wahren müsse in der beständigen Veränderung sich erweisen.

Und nun werden wir begreifen, warum wir bisher in der Geschichte der protestantischen Dogmatik keine Entwicklung, sondern nur ewige Veränderung wahrnehmen konnten, deren näherer Charakter der war, daß sie vom Extrem zum Extrem schritt, um von diesem zu einem neuen fortzugehen.

Der Protestantismus hat das Eigene, daß er sich beständig auf eine Quelle zurückleitet, die er selbst für trübe hält, und zu einem Princip zurückführt, das er verwirft. Während er aber so gegen seine eigene Genesis ankämpft, und das, was er selbst neu erzeugt, immer wieder aus eigenem Antriebe aufgibt, erweist er, daß sein innerstes Wesen der Widerspruch sei, und daß er mit der ewigen Negation auch den ewigen Widerspruch mit sich selber fortsetzte. Die in seinen Kreis eingeschlossenen Vorstellungen sind solche, durch welche er sich selbst in jedem Augenblick zu Grunde richtet, und dennoch wird von diesen Vorstellungen ausgesagt, sie seien die rechten und wahren. Darin liegt aber zugleich das Unhaltbare des Ganzen; die Folge ist im Streite mit ihrem Grunde, die Wirkung kämpft mit ihrer Ursache. Wie daher die Bewegung des fortschreitenden protestantischen Bewußtseins die excentrische und extreme ist; so ist die rückwärts gehende und sich erinnernde die sich selbst aufhebende und zerstörende, so daß das Resultat einer so principlosen Arbeit in jedem Augenblick das Nichts ist. Diese doppelte Bewegung ist diejenige, welche aus dem tiefsten Wesen des Protestantismus hervorgeht, und das sicherste Zeichen seiner innern Natur ist. Bei diesem tantalischen Streben gilt von jenen Theologen dieses Bekenntnisses, in welchen es vorzugsweise zu Tage ge-

kommen ist und noch kommt, das sich an ihnen erfüllende Wort der Schrift: „Sie lernen unaufhörlich, und gelangen doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit.“ 2 Tim. 3, 7.

Von der protestantischen Dogmatik gehen wir über zu der katholischen.

Auch in dieser Periode erwies sich die Thätigkeit der katholischen Dogmatik als eine zweifache: denn wenn sie auf der einen Seite die von Protestanten ausgehenden Angriffe kräftig abschlug, strebte sie auf der andern ruhig sich fortzubilden. Wie sie von jeher gewohnt war und es in ihrem Geiste nicht anders liegen kann, behandelte sie im Gegensatze mit der protestantischen Dogmatik die göttliche Offenbarung überall mit jener Ehrfurcht, die ihr als dem göttlichen Worte gebührt, — eine Behandlung, durch welche der Geist mit seiner ernsten Liebe zum Göttlichen auch immerhin tiefer in den Schatz jener Wahrheit eindringt, die sich nach innern Gesetzen der Gleichgültigkeit oder gar dem Hasse nimmermehr aufschließt, und auch da nicht ins Verständniß sich einführt, wo die Wissenschaft des Göttlichen zu einem leeren Begriffsspiele gemacht und zum Tummelplatze dialektischer Weltkämpfe herabgewürdigt wird.

Je übermüthiger die Subjectivität in der nichtkatholischen Dogmatik sich gebährdet, je mehr sie auf dem breiten Felde zügelloser Willkühr gegen das Objectiv-Göttliche der Offenbarung angestürmt, und je glänzendere Siege sie durch Zerstörung des Heiligen in ihrem verdüsterten Sinne glaubte davon getragen zu haben; desto mehr Grund war für die katholische Dogmatik vorhanden, an das Objective nur um so mehr sich zu halten, und ruhig die Zeit abzuwarten, bis die Stürmenden sich unter einander gänzlich entzweit, und ihre Sache als eine völlig nichtige selbst erwiesen hätten, wo alsdann die wahre Subjectivität und die eben so wahre und ächte Individualität Muße und Raum genug gewinnen würde, sich in eben so reichen und gediegenen Formen har-

monisch zu entfalten, wie es im ersten und zweiten Zeitraume der Kirche der Fall gewesen war, und auf dem katholischen Gebiete überall und zu jeder Zeit der Fall sein wird, wo man der Entwicklung des hier waltenden Geistes keine Hemmung von Aussen her bereitet.

Um sofort an die dogmatischen Leistungen der katholischen Theologen in der gegenwärtigen Periode selbst zu kommen; so eröffnet sich die letztere mit einem Werke so ausgezeichneter Art, daß wir nur wünschen können, der durch dasselbe eingeschlagene Weg möchte mit gleicher Genialität auch von andern betreten worden sein. Es ist dieß die Schrift des Jean-Claude Sommier, unter dem Titel: **histoire dogmatique de la religion: ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine, et par les lumiéres de la raison; a Champs, Nancy et Paris** von 1708 — 1714. **6 Tom.** Wollen wir dem Buche den rechten Namen beilegen, so ist es eine für seine Zeit sehr gelungene Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins, mit steter Rücksicht auf das Heidenthum. Dadurch stellt sich diese Schrift selbst auf die Seite der historischen Dogmatik. Zu dieser gehören, aber nicht mehr so recht im Sinne des Phänomenologischen, noch die Werke nachstehender Männer: M. Gerbert: **Principia theologiae dogmaticae 1758**; und Jlger: **Observationes in saecula christiana 1791.**

Der Grund, aus welchem Sommier's Versuch nicht weiter geführt worden ist, liegt in Umständen eigener Art, insbesondere in der eigenthümlichen Stellung der katholischen Kirche zu den Bewegungen der protestantischen Theologie. Denn nicht nur hatte die durch den Protestantismus aufgekommene, der mittelalterlichen nachstehende, Scholastik mit der Geschichte überhaupt, eben so wie mit der Tradition als dem Innerlich- oder Höhergeschichtlichen gebrochen; sondern bald genug fing man auf diesem Boden an, nun auch noch das Aeusserlichgeschichtliche auf jede Weise zu bekämpfen, das allerdings bei der ganzen unhistorischen

Ansicht, insbesondere aber bei dem Mangel an innerlichhistorischem Sinn, keine Bedeutung mehr haben konnte. Indem nun die katholischen Theologen sich genöthigt sahen, nicht blos das innere Heiligthum zu bewahren, sondern auch selbst noch die schriftlichen Denkmale der göttlichen Offenbarung, mit deren Bekämpfung und theilweisen Verwerfung bereits Luther den Anfang gemacht hatte, zu retten, war es ihnen natürlich nicht gegönnt, der innerlichgeschichtlichen Anschauung und Behandlung der Dogmatik sich ungetheilt hinzugeben; und so ist es gekommen, daß sich bis auf unsere Zeit herab in der katholischen Kirche die scholastische Methode theilweise erhalten hat, und gewissermaaßen erhalten mußte.

Wenn daher durch das kurz zuvor bezeichnete, der innern Geschichte zugewandte Werk, ein weiter Gesichtskreis im höhern historischen Sinne eröffnet wurde; so war die in andern Schriften dieser Periode erscheinende Thätigkeit mehr dem Polemischen und Aeusserlichgeschichtlichen zugekehrt. Jedoch steht die Polemik im Ganzen selten oder nie rein als solche da, sondern ist stets vermischt mit der thetischen Darstellung. Dahin gehören in der gegenwärtigen Periode: Sebastian a Christophoro: theologia historic-polem. 1751. Neubauer: theologia dogmat. polemic. scholast. 1766. Adrian und Peter de Walenburg: tractatus de controversiis generales. 1768. C. Sarbagna: theologia dogmatico-polemica. 8 Tom. 1770—1771. Gazzaniga: theolog. polemic. 1778.

Die viel größere Anzahl dogmatischer Schriften ist jedoch überwiegend thetischer Natur, mit welchem Ausdrucke wir die reine Darstellung aus sich selber bezeichnen wollen. Die Methode, welche vorzugsweise in denselben bei einem größtentheils sehr reichen gelehrten Wissen in Anwendung gekommen ist, ist jene, die wir oben als die scholastische bezeichnet und gewürdiget haben. Dahin gehören: Ulloa: theolog. scholast. 1719. Berti: theolog. dogmatico-scholastica. 1739—1746. A. Mayr: theolog. scholastico-dogmatica

1732. A. M. Markel: theologia dogmatica 1739. Fr. Pouget: institutiones catholicae 1751. D. Hofmann: doctrinae christianae institutio historica, dogmatica, ethica. 1757. Billuart: Summa S. thomae hodiernis academiarum moribus accommodata. 1758. Collet: Institut. theol. scholast. 1768. Der Thesaurus theologicus 1760. sq. E. Obernborfer: theologia dogmatico-historico-scholastica Tom. 1 — 5. 1762 — 1765. Dom. Schramm: Compendium theologiae dogmaticae et moralis 1768. Concinna: theolog. christ. dogm. moral. 1768. Bertieri: tractatus theologici 1771, Antonius Genuensis: elementa theolog. christ. 1771. Gazzaniga: praelectiones theolog. 1775 — 1779. Claes: Principia theol. dogmat. 1781. Wiest: Institut. theol. 1782 — 1788. Bauer: theologia universa dogmatica, historica etc. 4 Tom. 1786 bis 1792. Lory: institut. theol. dogmat. 1784 — 1786. Gollowitz: theologiae revelatae principia theoretica 1787. Klüpfel: Institutiones theologiae dogmaticae 1789—1790. Antoine: theologiae universa speculativa et dogmat. 1795. Schneller: institutiones theologiae positivæ 1796. Gmeiner: theologia dogmat. 1807. Dens: theologia ad usum seminariorum et sacræ theologiæ alumnorum tomi 7, edit. 8va 1810. Fejer: Institut. theolog. dogm. 1819. 1820. Schnappinger: doctrina dogmatum ecclesiæ christianæ catholicæ 1816. Lienhardt: institut. theolog. dogmat. 1821. Liebermann: institutionæ theologicæ 1819—1826. Waibel: Dogmatik der Religion Jesu Christi 1830 — 1831. Perrone: Prælectiones theologicæ (Noch nicht ganz vollendet).

Wenn die eben Genannten mit der Philosophie in der Regel nur so weit sich befaßt haben, daß sie die Auswüchse derselben bekämpften; so gingen Andere weiter und näher auf sie ein. Dieses weitere Eingehen bezog sich aber vorzugsweise darauf, daß sie, ohne sich den jeweiligen Systemen, die sie gründlich studirten, irgendwie zu unterwerfen, eben sowohl die durch sie

gelieferten bessern Resultate im apologetischen oder religionsphilosophischem Sinne für ihren Zweck benützten, als die durch sie weiter geschrittene Form und Methode, so weit sie anwendbar war, in wirkliche Anwendung brachten. Daher ist es zu erklären, warum für sie, die fortan sich freier bewegten, die scholastische Methode der spätern Zeit ihr Ende erreicht hatte. Hieher gehören: zuerst der durch seine Kritik der Kantischen Philosophie *) bekannte Benedict Stattler: theologia christiana theoretica 1776. 1780. Derselbe: Allgem. kathol. christlich theoret. Religionslehre 1795. Ildeph. Schwarz: Handbuch der christl. Religion 1793 (vgl. die merkwürdige Vorrede). Galura: Neueste Theologie des Christenthums 1800. Der philosophisch sehr gebildete Zimmer: theologia christiana specialis et theoret. 1802—1806. Der geistreiche Thanner: Wissenschaftliche Aphorismen der kathol. Dogmatik 1816. Dobmayer: Systema theol. cathol. 1808—1819. Geishüttner: Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik 1818. Brenner: Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs 1817—1819 (in den zwei folgenden Auflagen führt die Schrift stets andere Titel). Onymus: Glaubenslehre der kathol. Kirche 1820. Goldwitzer: Compendium dogmat. christ. 1820. Buchner: Summa theol. dogmat. 1828. Die Dogmatik des Prof. Hermes gehört nach ihrem Inhalt, diesen mit dem Inhalte der „Philosophischen Einleitung“ zusammengenommen, derjenigen Zeit an, in welcher die Wolfische und Kantische Philosophie mit einander um den Sieg gerungen haben. Wie sie aber selbst schon in jener Zeit keinen wirklichen Fortschritt im religiösen Erkennen bewirkt haben würde, weil sie kein ächt speculatives Moment an sich aufzeigt; so konnte sie auch als diese Nachgeburt bei all dem sonst aufgewendeten Scharfsinne nach der ganz äußerlichen Stellung, die sie zum lebendigen Christenthum eingenom-

*) Anti-Kant 1788.

men, in unsern Tagen nur das bekannte verdiente Schicksal haben. Klees Katholische Dogmatik 1835 nimmt bei manchen guten Eigenschaften vorzugsweise einen patristischen Werth für sich in Anspruch *). Fr. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik bewegen sich in ihren bisherigen Heften vom Jahre 1829 her so langsam und schwerfällig vorwärts, und gehen selbst bei diesem kaum bemerkbaren Fortschreiten zugleich oft so sehr rückwärts, daß man bei dem auch hier unverkennbaren philosophischen Talente des Mannes dennoch auf dem dogmatischen Boden sehr leicht den Laien herausfindet, mit allen etwaigen Vorzügen, aber auch mit allen Gebrechen eines Autodidakten, in Absicht auf welchen wir zudem noch alle Ursache haben, dem evangelischen Spruche Folge zu leisten: Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind **).

Damit ist aber die Reihe derjenigen Männer noch nicht geschlossen, die in der neuern Zeit für die Dogmatik gewirkt haben; vielmehr haben Andere, obschon nicht auf diesem Gebiete stehend, dennoch durch Schriften anderer Art Bedeutendes auch für die Dogmatik gethan, und wir dürfen hinzusetzen, mehr noch, als gar Manche der vorhin Genannten. Dahin gehören unter andern die ausgezeichneten Leistungen Günthers in der „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums“ 1828. 1829 so wie in andern seiner zahlreichen Schriften, und Möhlers in der genug bekannten „Symbolik“.

Das Verdienstvolle dieser Arbeiten besteht nicht blos in dem, was sie geben, sondern auch in dem, was sie durch das Gegebene bereits angeregt haben und fortwährend noch anregen. Denn wer möchte in Abrede stellen, daß die unmittelbare Gegenwart ein so lebendiges Regen der geistigen Kräfte und ein so tiefes Bewegen auf dem Felde der Er-

*) Berlage gibt durch seine Einleitung in die Dogmatik schöne Hoffnungen zu einem würdigen Werke.

**) 1 Joh. 4, 1.

kenntniß und Wissenschaft aufzeigt, daß wir nicht Ursache haben, uns selbst in dieser Hinsicht gegen irgend eine frühere Periode zurückzustellen?

Wenn daher einerseits der Katholik Ursache genug hat, auf die der Zeit nach hinter ihm liegende große Literatur seiner eben so großen Kirche mit Dank und Freude zurückzublicken; so kann er sich andrerseits durch den wissenschaftlichen Bestand der unmittelbaren Gegenwart nicht für unberechtigt halten, mit hoffnungsvoller Erwartung auf die nächste Zukunft hinzusehen.

Uebergang zu einem neuen Zeitraume.

Wenn es auch dem Menschen nicht zu kommt, Zeit und Stunde zu bestimmen, welche der Vater seiner eigenen Macht vorbehalten hat *); so bleibt es ihm dennoch unverwehrt, das Nachdenken über die geschichtlichen Erscheinungen dahin zu richten, daß erkannt wird, ob die Principien, die eine Zeit aus sich hervorgerufen, ihren Inhalt gänzlich ausgeboren, oder ob dazu noch eine längere Frist als erforderlich erachtet werde.

Wenden wir das Gesagte auf den gegenwärtigen dritten Zeitraum an; so wäre die Frage die, ob jene Principien, welche in ihm als die treibenden erkannt worden sind, ihren vollen Inhalt in derjenigen Zeit aus sich entwickelt haben, die durch sie bestimmt worden ist. Da aber diese Principien das heidnische (antichristliche) und das antikirchliche sind; so würde die Frage näher so zu stellen sein: Haben sich die den dritten Zeitraum negativ bestimmenden Principien, das heidnische und das antikirchliche, so entwickelt, daß zu vermuthen steht, die Zeit ihres Daseins und Wirkens nahe ihrem Ende? —

Um diese Frage zu beantworten, unterscheiden wir vorerst eine intensive und eine extensive Entwicklung, be-

*) Apostelgesch. 1, 7. vgl. Matth. 21, 36. 1 Thessal. 5, 1.

stimmen uns aber zugleich in unserer Antwort dahin, daß die beiden genannten Principien nicht mehr durch intensive, wohl aber vielleicht noch durch extensive Entfaltung weiter schreiten können, als sie bis jetzt geschritten sind. Ob diese weitere Ausbreitung noch Statt haben werde, oder ob ihnen von Gott jetzt schon eine Grenze gesetzt sei, kann nur Er selber wissen.

Was aber das erste Princip angeht, so brauchen wir uns nur auf seine geschichtliche Erscheinung zu berufen, um das Maaß seiner intensiven Entfaltung als ein volles zu erkennen. Wir weisen demnach, hiezu durch die Erfahrung berechtiget, auf ein mehrfaches Heidenthum hin, und zwar auf ein Heidenthum

1) in der Wissenschaft *) und zwar

a. im Materialismus,

b. im Pantheismus, und selbst

c. im Atheismus der Philosophie seit bald dreihundert Jahren in den verschiedenen christlich-europäischen Ländern;

2) im Rationalismus der Theologie in der dritten Periode des dritten Zeitraumes; endlich

3) in der Kunst so wie im socialen und häuslichen Leben, nur mit dem Unterschiede, daß das antichristliche Princip bei allen seinen Anstrengungen hier zur völligen Herrschaft noch lange nicht so, wie dort, gekommen ist.

Was aber das andere Princip, das antikirchliche angeht; so erweist es sich eben so unwidersprechlich:

1) in der bisher unausgesetzten Negation aller kirchlichen Einheit, und insbesondere der wahren, und

2) in den dieser Negation entsprechenden Secten des

---

*) Darüber, so wie über den Antheil, den an diesem infernalen Streben manche Universitäten genommen haben, vgl. unsere Schrift: Ueber das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften. S. 91 ff.

dritten Zeitraums, die bereits zu einer solchen Anzahl herangewachsen sind, daß sie bald selbst nicht mehr gezählt oder ausgesprochen werden kann. Indem wir daher die Aufgabe nicht lösen wollen, alle aufzuzählen, wollen wir blos einige namhaft machen: Lutheraner, Schwenkfeldianer, Osiandristen, Stancaristen, Flacianer, Majoristen, Huberianer, Weigelianer, Böhmisten, Gichtelianer, Wiedertäufer, Herrnhuther, Swedenborgianer, Zwinglianer, Calvinisten, Arminianer, Socinianer, Labadisten, Conformisten, Nonconformisten, Reinsburger, Episcopalen, Presbyterianer, Independenten, Puritaner, Ranters, Levellers, Antinomer, Quäker, und zwar nasse Quäker, trockene Quäker, fechtende Quäker, nicht fechtende Quäker, Schütterquäker, Methodisten, Baptisten, und zwar General- und Particularbaptisten, Baptisten vom freien Willen, Baptisten von den sechs Principien, Baptisten von der freien Communion, Sabbatharier, Junkers, Mennoniten, und zwar Waterländer und Flaminger, Uckwallisten, Dippelianer, Galenisten, Apostoolen, Unitarier, Collegianten, Abrahamiten, Pietisten, Mucker u. s. w.

Eine solche unendliche Zerrissenheit des christlichen Bewußtseins, das an sich und in Wahrheit nur Eines ist, kann mit dem, was ihr zu Grunde liegt, nur so lange als erwünschlich erscheinen, als die geistige Natur durch die zur Herrschaft gekommene Unnatur unterdrückt bleibt; je weniger aber die Unnatur selbst auf die Länge ertragen werden mag durch die Natur, desto natürlicher ist die Sehnsucht nach dem bessern und allein wahren Zustande. Hat doch selbst in der Philosophie „der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus nach einer Versöhnung" eine Stimme erhalten*), warum sollte dieser geistige Drang gerade in der protestantischen Theologie nicht Statt haben. Doch auch hier ist in den letzten Zeiten still und ruhig eine Veränderung vorgegangen, und zwar die einzige, zu der wir Glück zu wün-

*) Hegels Werke I. Bd. S. 112.

schen haben, eine Veränderung zum Bessern, eine Rückkeh. zum verlassenen Evangelium. „Die reformirte Kirche, wie sie die geistliche Erstarung und Verwesung mit der lutherischen Kirche getheilt hat, theilt mit ihr auch schwesterlich die geistliche Auferstehung*).“

Möge diese Auferstehung nur in jeder Weise eine wahre sein, damit bald genug der allgemeine große und tiefe geistige Friede gefeiert wird, nach welchem sich schmerzlich schon lange her eine Welt sehnt; als Werk der aus Gott seienden Wahrheit wird er zugleich die Sonne einer neuen bessern Zeit sein.

*) Guerike: Kirchengeschichte S. 915.

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

1. Dr. C. Ullmann: Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. Hamburg, bei Fr. Perthes 1838. XII. und 241 Seiten gr. 8.

2. C. Ullmann und G. Schwab: Der Cultus des Genius, mit besonderer Beziehung auf Schiller und sein Verhältniß zum Christenthum; theologisch-ästhetische Erörterungen. Hamburg, bei Fr. Perthes 1840. VI. und 168 Seiten gr. 8.

3. C. Ph. Reidel: Andeutung des Unterschieds zwischen dem religiösen und dem philosophischen Standpunkt. Ein vertraulicher Brief über zwei friedliche Blätter von Dr. D. F. Strauß. Heidelberg bei Groos, 1840. 8. 60 Seiten.

Obige drei Schriften haben als ihr Gemeinsames die Besprechung derjenigen radicalen Bewegung in der protestantischen Kirche, die zu ihrem zeitlichen Urheber und oberherrlichen Lenker den Dr. D. Fr. Strauß hat.

1.

Als den Verfasser der ersten begrüßen wir mit aufrichtiger Achtung den geistvollen Darsteller des Lebens und der Lehre des Gregor von Nazianz. Die gegenwärtige kleinere Schrift zerfällt in vier ungleiche Abschnitte. Der erste beantwortet die Frage: Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? S. 3 — 40. Der zweite enthält eine „Kritik des Lebens Jesu von Strauß“ S. 41 — 88. Der dritte gibt ein „Sendschreiben an Strauß über die Persönlichkeit und Wunder Christi“ S. 89 bis 180. Der vierte endlich umfaßt einen Beitrag „Zur Charakteristik des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf die evangel. Geschichte“ S. 181 — 241.

Während der erste und vierte Abschnitt uns gegenwärtig weniger interessirt, wenden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise dem zweiten und dritten zu, welche beide die Zeitfrage unmittelbarer berühren, obschon die andern nicht ausser allem Verhältniß zu ihr stehen.

Nachdem der Herr Verfasser im zweiten Artikel das Straußische Werk im Ganzen, besonders in kirchlicher und wissenschaftlicher Beziehung einer kurzen Würdigung unterworfen, sucht er von Seite 54 — 56 den Standpunkt und Hauptinhalt kurz anzugeben. Sodann geht er S. 56 — 58 auf den Begriff von Mythus und Symbol über, um sofort ihre Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit auf das Christenthum zu zeigen. Hiebei ergibt sich ihm eine dreifache Auffassungsweise der evangelischen Erzählung, die buchstäblich-geschichtliche, die mythische und die geschichtlich-freiere S. 58 bis 62. Während der Verfasser auf seinem und überhaupt auf dem richtigen Standpunkte Gründe gegen die mythische Auffassungsweise vorbringt S. 62 — 72, rechtfertigt er die geschichtlich-freiere, zu der er sich bekennt S. 73 — 79. Sodann bespricht er das, was sich im Werke des Dr. Strauß

als die dogmatische Grundlage herausstellt S. 79—88, welche Besprechung zugleich den Schluß des zweiten oder resp. ersten Abschnittes bildet.

Gegen das Ende des eben dem Hauptinhalte nach angegebenen Abschnittes hatte Herr Ullmann die Bemerkung gemacht, es sei ein Grundfehler von Strauß, daß er die Bedeutung der Persönlichkeit und eben damit die Bedeutung der That, der Geschichte im geistigen Leben verkenne S. 86. Diesen an sich gewiß sehr begründeten Vorwurf nimmt er nun im folgenden Abschnitte in der Absicht auf, ihn mit derjenigen Umständlichkeit zu besprechen, die er von selbst heischt. Daher handelt das von Ullmann an Strauß erlassene Sendschreiben über die Persönlichkeit und die Wunder Christi, wobei neben dem „Leben Jesu" noch das dritte Heft der Straußischen Streitschriften herbeigezogen und beleuchtet wird, wobei der Verfasser zugleich Veranlassung nimmt, in Absicht auf das in der evangelischen Geschichte vorkommende Wunderbare Grenzbestimmungen des Wesentlichen und Unwesentlichen zu geben S. 163—168. Gelegenheitliche allgemeine Betrachtungen aus Veranlassung des Straußischen Werkes schließen diese Abhandlung S. 168—180.

Nach dieser übersichtlichen Angabe des Inhaltes suchen wir diejenigen Gedanken hervorzuheben, die in des Verfassers Schrift die leitenden Grundgedanken zu nennen sind.

Vor allen Dingen handelt es sich um das Wesen und den Grundcharakter der evangelischen Erzählung, und von dieser Substanz der urchristlichen Darstellung, namentlich von der Schilderung der Persönlichkeit Jesu als des Volks- und Welterlösers und derjenigen Merkmale, die ihm als solchem zukommen müssen, behaupten wir, daß sie nicht mythisches Product sei, sondern auf wahrhaft geschichtlicher Anschauung beruhe. In allen unter sich sonst auch verschiedenen Darstellungen des Lebens Christi herrscht durchgreifend die Gewißheit, daß in Christo Göttliches und Menschliches zu einer untrennbaren Persönlichkeit vereinigt sei, und daß diese Persönlichkeit einziger Art und Würde den Einigungspunkt der Gottheit und

Menschheit, die Grundlage einer ganz neuen religiösen und sittlichen Entwicklung unseres Geschlechtes bilde. Dieß ist die Grundanschauung der christlichen Welt, in der ersten Zeit aufgenommen und festgehalten im einfachen Glauben, dann kirchlich ausgebildet in einer nach vielen Kämpfen festgestellten Christologie, in der neuesten Zeit sich darbietend als die höchste Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, für die theologische und philosophische Erkenntniß. Die neuern Systeme, die nicht geradezu widerchristlich sein wollen, erkennen in irgend einem Sinne die einzige und göttliche Dignität Christi an, und alle stimmen darin überein, daß die Entwicklung des wahren Heiles in der Menschheit, auch die Ausbildung der Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen nothwendig und unablösbar an die Person Jesu von Nazareth geknüpft sei, und daß diese Anknüpfung einen guten geschichtlichen Grund habe. Wie verschieden sie sonst auch sein mochten, das ist bisher von allen kirchlichen Gemeinschaften und theologischen Schulen anerkannt worden: die Idee eines vollkommenen und göttlichen Lebens habe an Christo einen geschichtlichen Träger gehabt, von dieser geschichtlichen Erscheinung aus habe sich erst die Idee in voller Klarheit und Bestimmtheit, nicht von der Idee aus die Vorstellung und Ausprägung einer geschichtlichen Erscheinung gebildet, die Lehre von Christo sei auch für den Erkennenden zu verstehen als Lehre von einer Person, nicht als Lehre von einem Begriffe, und diese Lehre habe ihre wesentliche Kraft und Bedeutung nur als Glaube an ein Reelles, in dem die höchsten Ahnungen, Hoffnungen und Ideen, so weit es menschlich geschehen kann, persönlich verwirklicht sind, nicht an ein Ideelles, nur in der gesammten Menschheit, im Laufe der Weltgeschichte fortgehend zu Verwirklichendes. Die Idee der Einheit Gottes mit der Menschheit, welche eigentlich der Grundgedanke, das reelle Glaubensprincip aller Religion (?) ist, entwickelt sich allerdings in der ganzen Menschheit, aber sie findet ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung in Christo, dem [illegible]t, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott,

dem Gottes- und Menschensohne. Die Menschen waren, seit Gott ihnen seinen Odem eingeblasen, göttlichen Geschlechtes. Gott hat sich nie unbezeugt gelassen. Ein Faden des Gottesbewußtseins, also auch die Offenbarung geht durch alle Völker und Zeiten hindurch. Aber diese Entwicklung strebt auch auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, von dem dann wieder ein neuer Strom des göttlichen Lebens ausgeht, und dieser Mittelpunkt ist Christus, der wirkliche geschichtliche Erlöser der Menschheit. In ihm tritt das Menschliche in höchster Verklärung, Gott in menschlicher Offenbarung uns entgegen. Dieser geschichtlich-wirkliche Einheitspunkt des Göttlichen und Menschlichen, diese vollkommene Darstellung des wahren Lebens in einem Vollender des Glaubens mußte gegeben sein, wenn in der That ein Gottesreich gestiftet und die Menschheit dafür gewonnen werden sollte. Die Kirche mußte ein lebendiges Haupt und ein (göttlich-) menschliches Vorbild haben; sie konnte nur gestiftet werden, wenn ein Individuum, welches die schöpferische Fülle des göttlichen Lebens in sich trug, wirklich zuerst da war, als der Kern und die Wurzel des mächtigen Gewächses, das sich dann über alle Völker ausbreitete. Wohl ist das Christenthum Idee im Factum, ja es ist dieß sein eigenthümlichster Charakterzug, daß in ihm Ideen zu Thatsachen verwirklicht, und alle Thatsachen von Ideen durchleuchtet sind, daß es eine große Gottesthat inmitten der Geschichte ist, die natürlich als solche voll idealen Gehaltes und höherer Beziehungen sein muß. Aber nicht die Idee allein thut es, denn die bloße Idee, den Gedanken des Heils hatte bis zu einem gewissen Grade auch Plato, sondern daß die Idee Thatsache und der Gedanke des Heils ein persönlicher Erlöser geworden ist, das ist die eigentliche Kraft nicht der abstracten, sondern der wirklichen Idee. Dies allein hat das Christenthum so weltgeschichtlich wie welterobernd gemacht, und darauf allein beruht auch die Kirche. Die abstracte Idee hat noch nie eine große Religionsgemeinschaft gestiftet, und wenn gestiftet, nicht dauerhaft zusammengehalten, und auch heute vermag sie dieß nicht.

Dieß ungefähr sind die Grundgedanken, welche Herr Ullmann in vorliegender Schrift vorgetragen hat. Sind sie auch nicht neu, so sind sie doch wahr, und wir müssen noch hinzufügen, daß sie der Verfasser schön und würdig durchgeführt hat, in jenem engern Kreise nämlich, den er sich selbst beschrieben. Denn hätte er sich damit befassen wollen, das Geschichtsmoment weiter auszuführen, und insbesondere darzuthun, wie Christus wirklich der Mittelpunkt der Zeiten sei; so hätte er über diesen Punkt allen schon ein bogenreiches Buch schreiben müssen.

Um so weniger aber nehmen wir Anstand, den Herrn Verfasser darauf aufmerksam zu machen, wie nahe es ihm gelegt gewesen sei, durch eine vorgenommene Construction dem Dr. Strauß zu beweisen, wie durchaus grundlos seine vom Mythus hergenommene Hypothese sei, und wie schlechthin unvollziehbar die Idee, die er als einen schwachen Rest der historisch=lebendigen Christusidee noch hat stehen lassen, die Idee der Menschheit nämlich als einer sich selbst erlösenden. Das eben, daß an sich schlechthin unvollziehbar ist, was Strauß in der Menschheit als ein wirklich sich Vollziehendes sich denkt, aber nur denkt, selber aber ganz außer Stand ist, es wissenschaftlich zu vollziehen, das folglich, daß Strauß nicht im Mindesten erweisen kann, was er, und darum unwissenschaftlich genug, behauptet, das, sagen wir, ist es, was seine Hypothese als eine völlig nichtige hinstellt, und seinen christologischen Versuch als leere Anmaßung richtet, eben weil er das, was er mit prahlenden Phrasen immer nur versichert, selbst in keiner Weise auch nur einigermaßen beweisen kann und darum gewiß nie beweisen wird.

Diese wissenschaftliche Darstellung der innern Unvollziehbarkeit der Straußischen Christusidee nach ihren Hauptmomenten ist es, was wir vom Verfasser erwartet haben und darum gerne gesehen hätten. Vielleicht leistet er das mit Grund Vermißte in einer spätern Abhandlung, zu der wir ihn unsrerseits hiemit aufmuntern möchten.

2.

Strauß hatte in dem Aufsatze: „Ueber Vergängliches und Bleibendes im Christenthum“ *) sich dahin geäußert, „daß unserer religiös zerfallenen Zeit nichts übrig bleibe als ein Cultus des Genius d. h. eine Verehrung der großen, in der Gesammtentwicklung der Menschheit epochemachenden Geister, in deren Gesammtheit sich das Göttliche für uns am vollkommensten kund gebe; auch hatte er das Christenthum unter den Gesichtspunkt dieses Geniencultus gebracht, indem er dem Stifter desselben die erste Stelle unter den menschheitfördernden Genien anwies. Im Frühling des Jahres 1839 wurde die Schillersstatue in Stuttgart eingeweiht, und der Freund Ullmanns, der bekannte Schwab, sprach als Redner die Gefühle der Nationalverehrung für den unsterblichen Dichter in einer Rede aus. Von mancher Seite wurde diese dem Dichtergeiste dargebrachte Huldigung als ein Act religiöser Verehrung angesehen und als Götzendienst des Genies gedeutet. Indem sich nun Herr Ullmann eines Tages jenes Straußische Wort und diese Genienhuldigung zusammen im Geiste vergegenwärtigte, entstand in ihm der Gedanke zu dem Sendschreiben über den Cultus des Genius, welches er eben darum auch an den befreundeten Mann richtete, der unter der Schillersstatue gesprochen. Dieses Sendschreiben finden wir in vorliegendem Schriftchen v. S. 1—78. Sodann folgt das Antwortschreiben von Schwab S. 81—105, in welchem sich dieser über seine Rede, die er bei der Enthüllung der Schillersstatue (welche Rede wir gleichfalls von S. 160—166 mitgetheilt finden) gehalten, rechtfertiget. Um diese Rechtfertigung plausibler zu machen, recensirt Gustav Schwab eine von Rudolph Binder verfaßte Schrift über Schillers Verhältniß zum Christenthume, 2 Bdchen. Stuttg. bei Metzler 1839. Dem bisher Angeführten fügt Herr Ullmann Aphorismen, 1. über den

*) Zuerst mitgetheilt im Freihafen, dann wieder abgedruckt in den „Friedlichen Blättern.“

modernen Cultus des Genius und den antiken Geniencultus S. 169—175 und 2. über das Gesetzliche im Auftreten der Genien S. 175—186 bei.

Unter dem so eben Angeführten sind die Arbeiten des Dr. Ullmann eben so die ausführlichsten als die interessantesten. Mit einer, wir möchten sagen, wahrhaft eckelhaften Liebe geht Binder allem demjenigen nach, was Schiller über das Christenthum oder in Beziehung auf dasselbe gesagt hatte, und ängstlich, wie er überall thut, fragt er alle Verse, alle Stellen und Phrasen, ob sie unter gewissen Bedingungen nicht gesonnen seien, für, und nicht gegen das Christenthum Zeugniß abzulegen. — Und da des wirklich Feindseligen gegen das Christenthum, wie Binder selbst nicht verhehlen kann, bei Schiller nicht Wenig sich findet; so wird auf die fromme Jugend des Dichters ein großes Gewicht gelegt, und mit einer nicht geringen Abquälung seiner selbst und des Sängers nachgeforscht, was in spätern Jahren, selbst gegen Wissen und Willen des Gefeierten, von jenen bessern Jugendeindrücken sich erhalten und geltend gemacht habe, so daß nach dieser Vorstellung Schiller auch da noch Christ sei, wo er es selbst nicht weiß und leider sogar nicht sein will. So hart und aufdringlich, wie Binder gegen Schiller noch nach dessen Tode ist, war unseres Wissens nur noch der schottische Reformator Knox gegen die Königin Maria Stuart, die er aus einer Katholikin zu einer presbyterianisch-reformirten Protestantin durch Anwendung aller möglichen geistigen Torturen machen wollte. Ueber solches Unternehmen unwillig zückt Schwab das rächende Schwerdt; aber indem er den Hieb fallen läßt, erklärt er unmittelbar durch die Natur dieses Fallens, warum es Schillern selbst in seiner Jugend unmöglich gewesen sei, wahrhaft Christ zu sein: er thut nämlich den eben so wichtigen als entscheidenden Ausspruch: „daß die religiöse Schulbildung jener Zeit (Schiller wurde bekanntlich lutherisch erzogen) fast mehr alttestamentlich als christlich war, vom Neuen Testament aber außer der Versöhnungslehre wenig Weiteres vorgetragen wurde; daß also der Christus aus Schillers Jugend-

erinnerung nur ein sterbend Bild und kein Lebensbild war, ein doketischer Schemen, der erst am Kreuze Fleisch und Blut erhielt" S. 110. Dieser Bemerkung wird später, S. 123 die andere beigefügt: „Offenbar machten unsern Dichter die Entstellungen der göttlichen Religion gegen diese selbst wenigstens mißtrauisch, und engherziger Dogmatismus mag einen Theil seiner Entfremdung vom Glauben der Väter verschuldet haben." Wunderlich genug und übel zusammenhängend mit dem eben Bemerkten sagt Schwab später S. 157, daß Schiller von der Dreihundertjährigen Taufgnade der Reformation gezehrt habe. Ist Schiller, wie ja Schwab selber bekennt, Alttestamentlich auferzogen worden, und hat man ihm in seiner Jugend das wahre und kräftige Lebensbild Christi entzogen, dafür aber ein sterbend Bild, einen leeren, doketischen Schemen vorgehalten; so ist wahrlich Schiller eben durch seinen Zusammenhang mit der Reformation, aus der jenes Alttestamentliche kam, mit einer Taufe getauft worden, mit welcher der Dichter gewiß nicht getauft werden wollte, und es ist nunmehr kein Geheimniß übrig, warum Schiller, wie Goethe, gerade dann am tiefsten in seine Saiten gegriffen, und die reinsten Töne nur da aus seiner Leyer hervorgelockt habe, wenn und wo es sich bei seiner Verherrlichung des Christenthums um das katholische gehandelt hat, welches bekanntlich durchaus Neutestamentlich ist.

Wie wenig in der Zeit des Neuen Testaments Schiller mit seiner Alttestamentlichen Religionsbildung gegen den überall hervorbrechenden Rationalismus sich habe erwehren können, und wie er rath- und trostlos ihm selbst habe verfallen müssen, darüber ist von Herrn Schwab selber jede nur irgend zu verlangende Erklärung gegeben, z. B. S. 127 u. a. a. O.

Nach diesen wenigen Bemerkungen gehen wir zu demjenigen über, was wir oben schon das Bedeutsamere an der vorliegenden Schrift genannt haben, zu den Abhandlungen Ullmanns. Aber auch hier suchen wir nur die Grundgedanken oder Grundbestimmungen hervorzuheben, die folgende sind.

Wir sind, sagt der Verfasser, veranlaßt, den Cultus des

Genius in zweifacher Beziehung zu betrachten, nach seiner allgemeinen Bedeutung, wie er mehr oder weniger immer geübt worden, und nach seiner speciellen, wie sie ihm jetzt zugewiesen werden will, und mit Rücksicht auf diese Unterscheidung stellt sich mein Urtheil im Allgemeinen dahin: der Cultus des Genius hat seine Wahrheit und sein Recht einem Niedrigeren gegenüber, aber er hat eine Unwahrheit und ein Unrecht einem Höhern gegenüber; er ist schön und löblich als freie Erregung für die höchste Manifestation des Menschengeistes, aber er ist verwerflich und verderblich als Stellvertreter für die Anbetung Gottes und für den wahren, lebendigen christlichen Glauben. Der Cultus des Genius, wenn er sich selbst versteht und sittlicher Art ist, geht als etwas für sich Unzureichendes nothwendig in ein Höheres über, und beweiset sich als einen ächten dadurch, daß er sich in dieses Bessere, unbedingt Gültige auflöst. Will er sich als höchster, allgemein gültiger Standpunkt fixiren, will er für sich allein die tiefsten Wunden der Zeit heilen, so hat er etwas Unzulängliches, theils wegen der Unbestimmtheit seines Objectes, weil es immer zweifelhaft bleiben wird, welche Genien Gegenstand der Verehrung und was an ihnen das wahrhaft zu Verehrende sei, theils wegen der Unmöglichkeit, diesen Standpunkt vollständig durchzuführen; denn sobald wir den Genius in tieferem Sinne als eine Manifestation Gottes, als ein göttlich Begründetes und Geordnetes fassen, was eben allein das allgemein Gültige und Verehrungswürdige in allen genialen Erscheinungen wäre, so führt der Cultus des Genius unausbleiblich über sich selbst hinaus zur Anbetung Gottes. Erkennt er sich dagegen selbst als untergeordneten Standpunkt, als Durchgangspunkt zum Bessern an, so hat er gewiß seine Geltung, insofern er etwas unendlich Höheres ist, als die stumpfsinnige Unempfänglichkeit, und etwas Edleres, als die herzlose Undankbarkeit. Die Unwahrheit des neuen Cultus aber giebt sich kund, sobald sich derselbe an die Stelle der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere setzen will, [illegible] dreifachen Grund: weil der Cultus nicht

Religion, weil der Genius nicht Gott, und weil Christus nicht blos höchster Genius ist. Hier erscheint der Cultus des Genius als das Niedrigere und Unzureichende; denn höher allerdings, als was hier Cultus genannt wird, steht die lebendige Frömmigkeit, friedebringender und sittlich mächtiger als der Cultus des Genius wirkt die Anbetung Gottes, vollständiger, tiefer und heilsamer eignet sich der christliche Glaube Jesum als welterlösenden Gottessohn an, denn jener Cultus, der ihn wesentlich nur an die Spitze der Genien stellt. Bedarf der Mensch nicht bloß eines geisterregenden, genußvollen Cultus, sondern einer Anbetung, die ihn demüthigt, sittlich erneuert und heiligt; kann ihm der Genius, der selbst, je reiner und höher er ist, desto mehr zu dem göttlichen Urquell hinzieht, den Allmächtigen, Allheiligen und Allliebenden zwar verbürgen und theilweise offenbaren, aber nie ersetzen, und steht Christus, obwohl seine Begabung mit der sonst vorkommenden genialen nicht unpassend verglichen wird, doch in der eigenthümlichen und einzigen Würde seiner Persönlichkeit höher, als alle Genien; ist er der Einzige, vor dem Jeder sich beugen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich rufen und aus der Quelle des Lebens, die ihm entströmt, erquicken kann; nun dann hat weder dem, was wir bisher Religion genannt haben, noch dem christlichen Glauben die letzte Stunde geschlagen.

So der Verfasser.

Uns dagegen sei es erlaubt, an diesem Orte über ein Zweifaches uns auszusprechen, zuerst über den projectirten Cultus des Genius, sodann über die unsrer Zeit besonders zufallende Unangemessenheit, bei Dichtern, wie Schiller und Goethe, in eine christliche Schule gehen zu wollen, oder aus ihren Worten entweder für oder gegen das Christenthum Schlüsse zu ziehen.

So hoch auch die Teutschen durch ihre wissenschaftliche Bildung über den Franzosen stehen wollen oder wirklich stehen mögen, das ist dennoch gewiß, daß ein nicht kleiner Theil der Teutschen jetziger Zeit in der intellectuellen und religiös-sittlichen Bildung genau jenes Stadium einnimmt, wel

die Franzosen um 1789 inne hatten. Was früher in Frankreich die religions- und sittenlose Schule **Voltaires** auf sich nahm, das nimmt jetzt das sogenannte **junge Teutschland** mit Lust und Liebe auf sich. Und wie damals eine in jedem Sinne entwürdigte Rotte nicht nur am Throne der Gottheit rüttelte, sondern auch die letztere durch ein eigenes Manifest ihrer Würde gänzlich entsetzte, indem sie an die Stelle derselben die menschliche Vernunft in der Gestalt einer Metze erhob; — eben so hat in unserer Zeit und in unserm Lande eine bekannte **philosophische Schule** ihr finsteres Haupt erhoben und mit frechem Munde Gott geläugnet, indem sie gleichfalls an die Stelle der Geläugneten die menschliche Vernunft setzte, und **welche Vernunft**?! Damit aber der Parallelismus zwischen dem französischen Einst und dem teutschen Jetzt vollständig werde, verbindet sich auch in der unmittelbaren Gegenwart, wie zuvor es geschehen, die Schule mit der Rotte, um zusammen jenes **unheimliche Gesindel** auszumachen, welches, mit finsterem Trotz, mit Haß gegen das Göttliche und mit kalter Menschenverachtung erfüllt und ausgerüstet, unermüdlich dahin strebt, die Zerrissenheit, die Hoffnungslosigkeit und den Tod des eigenen Innern auch nach Außen zu tragen, das höchste geistige Verderben über die ganze Welt zu verbreiten, und die dämonische Lust im Zerstören des von Gott Aufgerichteten zu büssen. So hat also, mit tiefem Schmerz müssen wir es bekennen, der Franzose, wenn er aus jener französischen Zeit auf unsere teutsche herüberblickt, mit Rücksicht auf diese vereinigte Horde alles Recht, sein Tout comme chez nous! auszurufen. Die Glaubenslehre des vereinigten jungteutschen-hegelschen Gesindels ist im Ganzen sehr kurz und faßlich, und besteht, wie es uns durch die **Allgemeine Zeitung** *) selbst bekannt gemacht hat, aus zwei einzigen Kapiteln, wovon das eine die Aufschrift: „**Rationalismus**", das andere aber die Aufschrift: „**Liberalismus**" trägt. Der **Rationalismus** nun soll

---

[illegible] Zeitung Nr. 10. 9. Februar, Jahrgang 1841.

darin bestehen: „Keinen wirklichen Gott außerhalb der Menschheit zu erkennen, sondern die Wirklichkeit Gottes mit dem menschlichen Geiste zu identificiren, dessen freie Entwicklung zur Freiheit eben nichts Anderes als das Leben Gottes sei.“ *) Vom Liberalismus aber wird gesagt, daß er nur der „strengdurchgeführte Rationalismus sei“, daß er folglich darin bestehe, „die Macht der Könige nicht von den Gnaden eines außerhalb der Menschheit wirklichen Gottes herzudatiren, sondern durch Constitution, Volksvertretung und Preßfreiheit absolute Autonomie, das ist: göttliches Recht für den Menschen, — das Recht nämlich, Gott selbst zu sein, — zu erlangen“ **).

Nun wird uns auch Strauß verständlich sein, wenn er uns *einen* Cultus des Genius anräth. Denn, selbst Einer aus jener Gesellschaft, hat er nicht nur, wie früher die Franzosen, die gerechte Erwartung, unter der angebeteten menschlichen Vernunft auch die seinige befassen zu dürfen; sondern er hat sogar nicht ungegründete Hoffnung, unter den künftigen in den teutschen Gauen aufgerichteten Götzenbildern auch sein eigenes liebes Bild stehen und als Ausdruck des allgemeinen göttlichen Menschengeistes mit Andacht verehrt zu erblicken. — Zu dem ersten Rückschritt in die glorreiche Zeit der französischen Revolution gesellt sich daher bald genug ein noch größerer, der nämlich in die Zeit des alten götzendienerischen Heidenthums; aber das gehört ja mit zu der intellectuellen Bildung Vieler unserer Tage, den größten Rückschritt für den größten Fortschritt zu halten.

An die erste Bemerkung reihen wir die zweite an. Sie betrifft die Gewohnheit Vieler, bei irgendwie hervorragenden

---

*) Allgemeine Zeitung Nr. 40. Beilage, 9. Februar 1841. S. 313 in dem Artikel: Die preußische Regierung und die halleschen Jahrbücher.

**) A. a. O.

Menschheit, die Grundlage einer ganz neuen religiösen und sittlichen Entwicklung unseres Geschlechtes bilde. Dieß ist die Grundanschauung der christlichen Welt, in der ersten Zeit aufgenommen und festgehalten im einfachen Glauben, dann kirchlich ausgebildet in einer nach vielen Kämpfen festgestellten Christologie, in der neuesten Zeit sich darbietend als die höchste Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, für die theologische und philosophische Erkenntniß. Die neuern Systeme, die nicht geradezu widerchristlich sein wollen, erkennen in irgend einem Sinne die einzige und göttliche Dignität Christi an, und alle stimmen darin überein, daß die Entwicklung des wahren Heiles in der Menschheit, auch die Ausbildung der Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen nothwendig und unablösbar an die Person Jesu von Nazareth geknüpft sei, und daß diese Anknüpfung einen guten geschichtlichen Grund habe. Wie verschieden sie sonst auch sein möchten, das ist bisher von allen kirchlichen Gemeinschaften und theologischen Schulen anerkannt worden: die Idee eines vollkommenen und göttlichen Lebens habe an Christo einen geschichtlichen Träger gehabt, von dieser geschichtlichen Erscheinung aus habe sich erst die Idee in voller Klarheit und Bestimmtheit, nicht von der Idee aus die Vorstellung und Ausprägung einer geschichtlichen Erscheinung gebildet, die Lehre von Christo sei auch für den Erkennenden zu verstehen als Lehre von einer Person, nicht als Lehre von einem Begriffe, und diese Lehre habe ihre wesentliche Kraft und Bedeutung nur als Glaube an ein Reelles, in dem die höchsten Ahnungen, Hoffnungen und Ideen, so weit es menschlich geschehen kann, persönlich verwirklicht sind, nicht an ein Ideelles, nur in der gesammten Menschheit, im Laufe der Weltgeschichte fortgehend zu Verwirklichendes. Die Idee der Einheit Gottes mit der Menschheit, welche eigentlich der Grundgedanke, das reelle Glaubensprincip aller Religion (?) ist, entwickelt sich allerdings in der ganzen Menschheit, aber sie findet ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung in Christo, dem Sündlosheiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott,

dem Gottes- und Menschensohne. Die Menschen waren, seit Gott ihnen seinen Odem eingeblasen, göttlichen Geschlechtes. Gott hat sich nie unbezeugt gelassen. Ein Faden des Gottesbewußtseins, also auch die Offenbarung geht durch alle Völker und Zeiten hindurch. Aber diese Entwicklung strebt auch auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, von dem dann wieder ein neuer Strom des göttlichen Lebens ausgeht, und dieser Mittelpunkt ist Christus, der wirkliche geschichtliche Erlöser der Menschheit. In ihm tritt das Menschliche in höchster Verklärung, Gott in menschlicher Offenbarung uns entgegen. Dieser geschichtlich-wirkliche Einheitspunkt des Göttlichen und Menschlichen, diese vollkommene Darstellung des wahren Lebens in einem Vollender des Glaubens mußte gegeben sein, wenn in der That ein Gottesreich gestiftet und die Menschheit dafür gewonnen werden sollte. Die Kirche mußte ein lebendiges Haupt und ein (göttlich-) menschliches Vorbild haben; sie konnte nur gestiftet werden, wenn ein Individuum, welches die schöpferische Fülle des göttlichen Lebens in sich trug, wirklich zuerst da war, als der Kern und die Wurzel des mächtigen Gewächses, das sich dann über alle Völker ausbreitete. Wohl ist das Christenthum Idee im Factum, ja es ist dieß sein eigenthümlichster Charakterzug, daß in ihm Ideen zu Thatsachen verwirklicht, und alle Thatsachen von Ideen durchleuchtet sind, daß es eine große Gottesthat inmitten der Geschichte ist, die natürlich als solche voll idealen Gehaltes und höherer Beziehungen sein muß. Aber nicht die Idee allein thut es, denn die bloße Idee, den Gedanken des Heils hatte bis zu einem gewissen Grade auch Plato, sondern daß die Idee Thatsache und der Gedanke des Heils ein persönlicher Erlöser geworden ist, das ist die eigentliche Kraft nicht der abstracten, sondern der wirklichen Idee. Dies allein hat das Christenthum so weltgeschichtlich wie welterobernd gemacht, und darauf allein beruht auch die Kirche. Die abstracte Idee hat noch nie eine große Religionsgemeinschaft gestiftet, und wenn gestiftet, nicht dauerhaft zusammengehalten, und auch heute vermag sie dieß nicht.

Dieß ungefähr sind die Grundgedanken, welche Herr Ullmann in vorliegender Schrift vorgetragen hat. Sind sie auch nicht neu, so sind sie doch wahr, und wir müssen noch hinzufügen, daß sie der Verfasser schön und würdig durchgeführt hat, in jenem engern Kreise nämlich, den er sich selbst beschrieben. Denn hätte er sich damit befassen wollen, das Geschichtsmoment weiter auszuführen, und insbesondere darzuthun, wie Christus wirklich der Mittelpunkt der Zeiten sei; so hätte er über diesen Punkt allen schon ein bogenreiches Buch schreiben müssen.

Um so weniger aber nehmen wir Anstand, den Herrn Verfasser darauf aufmerksam zu machen, wie nahe es ihm gelegt gewesen sei, durch eine vorgenommene Construction dem Dr. Strauß zu beweisen, wie durchaus grundlos seine vom Mythus hergenommene Hypothese sei, und wie schlechthin unvollziehbar die Idee, die er als einen schwachen Rest der historisch-lebendigen Christusidee noch hat stehen lassen, die Idee der Menschheit nämlich als einer sich selbst erlösenden. Das eben, daß an sich schlechthin unvollziehbar ist, was Strauß in der Menschheit als ein wirklich sich Vollziehendes sich denkt, aber nur denkt, selber aber ganz außer Stand ist, es wissenschaftlich zu vollziehen, das folglich, daß Strauß nicht im Mindesten erweisen kann, was er, und darum unwissenschaftlich genug, behauptet, das, sagen wir, ist es, was seine Hypothese als eine völlig nichtige hinstellt, und seinen christologischen Versuch als leere Anmaßung richtet, eben weil er das, was er mit prahlenden Phrasen immer nur versichert, selbst in keiner Weise auch nur einigermaßen beweisen kann und darum gewiß nie beweisen wird.

Diese wissenschaftliche Darstellung der innern Unvollziehbarkeit der Straußischen Christusidee nach ihren Hauptmomenten ist es, was wir vom Verfasser erwartet haben und darum gerne gesehen hätten. Vielleicht leistet er das mit Grund Vermißte in einer spätern Abhandlung, zu der wir ihn unsrerseits hiemit aufmuntern möchten.

2.

Strauß hatte in dem Aufsatze: „Ueber Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" *) sich dahin geäußert, „daß unserer religiös zerfallenen Zeit nichts übrig bleibe als ein Cultus des Genius d. h. eine Verehrung der großen, in der Gesammtentwicklung der Menschheit epochemachenden Geister, in deren Gesammtheit sich das Göttliche für uns am vollkommensten kund gebe; auch hatte er das Christenthum unter den Gesichtspunkt dieses Geniencultus gebracht, indem er dem Stifter desselben die erste Stelle unter den menschheitfördernden Genien anwies. Im Frühling des Jahres 1839 wurde die Schillersstatue in Stuttgart eingeweiht, und der Freund Ullmanns, der bekannte Schwab, sprach als Redner die Gefühle der Nationalverehrung für den unsterblichen Dichter in einer Rede aus. Von mancher Seite wurde diese dem Dichtergeiste dargebrachte Huldigung als ein Act religiöser Verehrung angesehen und als Götzendienst des Genies gedeutet. Indem sich nun Herr Ullmann eines Tages jenes Straußische Wort und diese Genienhuldigung zusammen im Geiste vergegenwärtigte, entstand in ihm der Gedanke zu dem Sendschreiben über den Cultus des Genius, welches er eben darum auch an den befreundeten Mann richtete, der unter der Schillersstatue gesprochen. Dieses Sendschreiben finden wir in vorliegendem Schriftchen v. S. 1—78. Sodann folgt das Antwortschreiben von Schwab S. 81—105, in welchem sich dieser über seine Rede, die er bei der Enthüllung der Schillersstatue (welche Rede wir gleichfalls von S. 160—166 mitgetheilt finden) gehalten, rechtfertiget. Um diese Rechtfertigung plausibler zu machen, recensirt Gustav Schwab eine von Rudolph Binder verfaßte Schrift über Schillers Verhältniß zum Christenthume, 2 Bdchen. Stuttg. bei Metzler 1839. Dem bisher Angeführten fügt Herr Ullmann Aphorismen, 1. über den

*) Zuerst mitgetheilt im Freihafen, dann wieder abgedruckt in den „Friedlichen Blättern."

modernen Cultus des Genius und den antiken Geniencultus S. 169—175 und 2. über das Gesetzliche im Auftreten der Genien S. 175—186 bei.

Unter dem so eben Angeführten sind die Arbeiten des Dr. Ullmann eben so die ausführlichsten als die interessantesten. Mit einer, wir möchten sagen, wahrhaft eckelhaften Liebe geht Binder allem demjenigen nach, was Schiller über das Christentbum oder in Beziehung auf dasselbe gesagt hatte, und ängstlich, wie er überall thut, fragt er alle Verse, alle Stellen und Phrasen, ob sie unter gewissen Bedingungen nicht gesonnen seien, für, und nicht gegen das Christenthum Zeugniß abzulegen. — Und da des wirklich Feindseligen gegen das Christenthum, wie Binder selbst nicht verhehlen kann, bei Schiller nicht Wenig sich findet; so wird auf die fromme Jugend des Dichters ein großes Gewicht gelegt, und mit einer nicht geringen Abquälung seiner selbst und des Sängers nachgeforscht, was in spätern Jahren, selbst gegen Wissen und Willen des Gefeierten, von jenen bessern Jugendeindrücken sich erhalten und geltend gemacht habe, so daß nach dieser Vorstellung Schiller auch da noch Christ sei, wo er es selbst nicht weiß und leider sogar nicht sein will. So hart und aufdringlich, wie Binder gegen Schiller noch nach dessen Tode ist, war unseres Wissens nur noch der schottische Reformator Knox gegen die Königin Maria Stuart, die er aus einer Katholikin zu einer presbyterianisch-reformirten Protestantin durch Anwendung aller möglichen geistigen Torturen machen wollte. Ueber solches Unternehmen unwillig zückt Schwab das rächende Schwerdt; aber indem er den Hieb fallen läßt, erklärt er unmittelbar durch die Natur dieses Fallens, warum es Schillern selbst in seiner Jugend unmöglich gewesen sei, wahrhaft Christ zu sein: er thut nämlich den eben so wichtigen als entscheidenden Ausspruch: „daß die religiöse Schulbildung jener Zeit (Schiller wurde bekanntlich lutherisch erzogen) fast mehr alttestamentlich als christlich war, vom Neuen Testament aber außer der Versöhnungslehre wenig Weiteres vorgetragen wurde; daß also der Christus aus Schillers Jugend-

erinnerung nur ein sterbend Bild und kein Lebensbild war, ein doketischer Schemen, der erst am Kreuze Fleisch und Blut erhielt" S. 110. Dieser Bemerkung wird später, S. 123 die andere beigefügt: „Offenbar machten unsern Dichter die Entstellungen der göttlichen Religion gegen diese selbst wenigstens mißtrauisch, und engherziger Dogmatismus mag einen Theil seiner Entfremdung vom Glauben der Väter verschuldet haben." Wunderlich genug und übel zusammenhängend mit dem eben Bemerkten sagt Schwab später S. 157, daß Schiller von der Dreihundertjährigen Taufgnade der Reformation gezehrt habe. Ist Schiller, wie ja Schwab selber bekennt, Alttestamentlich auferzogen worden, und hat man ihm in seiner Jugend das wahre und kräftige Lebensbild Christi entzogen, dafür aber ein sterbend Bild, einen leeren, doketischen Schemen vorgehalten; so ist wahrlich Schiller eben durch seinen Zusammenhang mit der Reformation, aus der jenes Alttestamentliche kam, mit einer Taufe getauft worden, mit welcher der Dichter gewiß nicht getauft werden wollte, und es ist nunmehr kein Geheimniß übrig, warum Schiller, wie Goethe, gerade dann am tiefsten in seine Saiten gegriffen, und die reinsten Töne nur da aus seiner Leyer hervorgelockt habe, wenn und wo es sich bei seiner Verherrlichung des Christenthums um das katholische gehandelt hat, welches bekanntlich durchaus Neutestamentlich ist.

Wie wenig in der Zeit des Neuen Testaments Schiller mit seiner Alttestamentlichen Religionsbildung gegen den überall hervorbrechenden Rationalismus sich habe erwehren können, und wie er rath- und trostlos ihm selbst habe verfallen müssen, darüber ist von Herrn Schwab selber jede nur irgend zu verlangende Erklärung gegeben, z. B. S. 127 u. a. a. O.

Nach diesen wenigen Bemerkungen gehen wir zu demjenigen über, was wir oben schon das Bedeutsamere an der vorliegenden Schrift genannt haben, zu den Abhandlungen Ullmanns. Aber auch hier suchen wir nur die Grundgedanken oder Grundbestimmungen hervorzuheben, die folgende sind.

Wir sind, sagt der Verfasser, veranlaßt, den Cultus des

Genius in zweifacher Beziehung zu betrachten, nach seiner allgemeinen Bedeutung, wie er mehr oder weniger immer geübt worden, und nach seiner speciellen, wie sie ihm jetzt zugewiesen werden will, und mit Rücksicht auf diese Unterscheidung stellt sich mein Urtheil im Allgemeinen dahin: der Cultus des Genius hat seine Wahrheit und sein Recht einem Niedrigeren gegenüber, aber er hat eine Unwahrheit und ein Unrecht einem Höhern gegenüber; er ist schön und löblich als freie Erregung für die höchste Manifestation des Menschengeistes, aber er ist verwerflich und verderblich als Stellvertreter für die Anbetung Gottes und für den wahren, lebendigen christlichen Glauben. Der Cultus des Genius, wenn er sich selbst versteht und sittlicher Art ist, geht als etwas für sich Unzureichendes nothwendig in ein Höheres über, und beweiset sich als einen ächten dadurch, daß er sich in dieses Bessere, unbedingt Gültige auflöst. Will er sich als höchster, allgemein gültiger Standpunkt fixiren, will er für sich allein die tiefsten Wunden der Zeit heilen, so hat er etwas Unzulängliches, theils wegen der Unbestimmtheit seines Objectes, weil es immer zweifelhaft bleiben wird, welche Genien Gegenstand der Verehrung und was an ihnen das wahrhaft zu Verehrende sei, theils wegen der Unmöglichkeit, diesen Standpunkt vollständig durchzuführen; denn sobald wir den Genius in tieferem Sinne als eine Manifestation Gottes, als ein göttlich Begründetes und Geordnetes fassen, was eben allein das allgemein Gültige und Verehrungswürdige in allen genialen Erscheinungen wäre, so führt der Cultus des Genius unausbleiblich über sich selbst hinaus zur Anbetung Gottes. Erkennt er sich dagegen selbst als untergeordneten Standpunkt, als Durchgangspunkt zum Bessern an, so hat er gewiß seine Geltung, insofern er etwas unendlich Höheres ist, als die stumpfsinnige Unempfänglichkeit, und etwas Edleres, als die herzlose Undankbarkeit. Die Unwahrheit des neuen Cultus aber giebt sich kund, sobald sich derselbe an die Stelle der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere setzen will, und zwar aus dem dreifachen Grund: weil der Cultus nicht

Religion, weil der Genius nicht Gott, und weil Christus nicht blos höchster Genius ist. Hier erscheint der Cultus des Genius als das Niedrigere und Unzureichende; denn höher allerdings, als was hier Cultus genannt wird, steht die lebendige Frömmigkeit, friedebringender und sittlich mächtiger als der Cultus des Genius wirkt die Anbetung Gottes, vollständiger, tiefer und heilsamer eignet sich der christliche Glaube Jesum als welterlösenden Gottessohn an, denn jener Cultus, der ihn wesentlich nur an die Spitze der Genien stellt. Bedarf der Mensch nicht bloß eines geisterregenden, genußvollen Cultus, sondern einer Anbetung, die ihn demüthigt, sittlich erneuert und heiligt; kann ihm der Genius, der selbst, je reiner und höher er ist, desto mehr zu dem göttlichen Urquell hinzieht, den Allmächtigen, Allheiligen und Allliebenden zwar verbürgen und theilweise offenbaren, aber nie ersetzen, und steht Christus, obwohl seine Begabung mit der sonst vorkommenden genialen nicht unpassend verglichen wird, doch in der eigenthümlichen und einzigen Würde seiner Persönlichkeit höher, als alle Genien; ist er der Einzige, vor dem Jeder sich beugen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich rufen und aus der Quelle des Lebens, die ihm entströmt, erquicken kann; nun dann hat weder dem, was wir bisher Religion genannt haben, noch dem christlichen Glauben die letzte Stunde geschlagen.

So der Verfasser.

Uns dagegen sei es erlaubt, an diesem Orte über ein Zweifaches uns auszusprechen, zuerst über den projectirten Cultus des Genius, sodann über die unsrer Zeit besonders zufallende Unangemessenheit, bei Dichtern, wie Schiller und Goethe, in eine christliche Schule gehen zu wollen, oder aus ihren Worten entweder für oder gegen das Christenthum Schlüsse zu ziehen.

So hoch auch die Teutschen durch ihre wissenschaftliche Bildung über den Franzosen stehen wollen oder wirklich stehen mögen, das ist dennoch gewiß, daß ein nicht kleiner Theil der Teutschen jetziger Zeit in der intellectuellen und religiös-sittlichen Bildung genau jenes Stadium einnimmt, welches

die Franzosen um 1789 inne hatten. Was früher in Frankreich die religions- und sittenlose Schule **Voltaires** auf sich nahm, das nimmt jetzt das sogenannte **junge Teutschland** mit Lust und Liebe auf sich. Und wie damals eine in jedem Sinne entwürdigte Rotte nicht nur am Throne der Gottheit rüttelte, sondern auch die letztere durch ein eigenes Manifest ihrer Würde gänzlich entsetzte, indem sie an die Stelle derselben die menschliche Vernunft in der Gestalt einer Metze erhob; — eben so hat in unserer Zeit und in unserm Lande eine bekannte **philosophische Schule** ihr finsteres Haupt erhoben und mit frechem Munde Gott geläugnet, indem sie gleichfalls an die Stelle der Geläugneten die menschliche Vernunft setzte, und **welche Vernunft**?! Damit aber der Parallelismus zwischen dem französischen Einst und dem teutschen Jetzt vollständig werde, verbindet sich auch in der unmittelbaren Gegenwart, wie zuvor es geschehen, die Schule mit der Rotte, um zusammen jenes **unheimliche Gesindel** auszumachen, welches, mit finsterem Trotz, mit Haß gegen das Göttliche und mit kalter Menschenverachtung erfüllt und ausgerüstet, unermüdlich dahin strebt, die Zerrissenheit, die Hoffnungslosigkeit und den Tod des eigenen Innern auch nach Außen zu tragen, das höchste geistige Verderben über die ganze Welt zu verbreiten, und die dämonische Lust im Zerstören des von Gott Aufgerichteten zu büssen. So hat also, mit tiefem Schmerz müssen wir es bekennen, der Franzose, wenn er aus jener französischen Zeit auf unsere teutsche herüberblickt, mit Rücksicht auf diese vereinigte Horde alles Recht, sein Tout comme chez nous! auszurufen. Die Glaubenslehre des vereinigten jungteutschen-hegelschen Gesindels ist im Ganzen sehr kurz und faßlich, und besteht, wie es uns durch die **Allgemeine Zeitung** *) selbst bekannt gemacht hat, aus zwei einzigen Kapiteln, wovon das eine die Aufschrift: „**Rationalismus**", das andere aber die Aufschrift: „**Liberalismus**" trägt. Der **Rationalismus** nun soll

*) Allgemeine Zeitung Nr. 40. 9. Februar, Jahrgang 1841.

darin bestehen: „Keinen wirklichen Gott außerhalb der Menschheit zu erkennen, sondern die Wirklichkeit Gottes mit dem menschlichen Geiste zu identificiren, dessen freie Entwicklung zur Freiheit eben nichts Anderes als das Leben Gottes sei." *) Vom Liberalismus aber wird gesagt, daß er nur der „streng durchgeführte Rationalismus sei", daß er folglich darin bestehe, „die Macht der Könige nicht von den Gnaden eines außerhalb der Menschheit wirklichen Gottes herzudatiren, sondern durch Constitution, Volksvertretung und Preßfreiheit absolute Autonomie, das ist: göttliches Recht für den Menschen, — das Recht nämlich, Gott selbst zu sein, — zu erlangen" **).

Nun wird uns auch Strauß verständlich sein, wenn er uns einen Cultus des Genius anräth. Denn, selbst Einer aus jener Gesellschaft, hat er nicht nur, wie früher die Franzosen, die gerechte Erwartung, unter der angebeteten menschlichen Vernunft auch die seinige befassen zu dürfen; sondern er hat sogar nicht ungegründete Hoffnung, unter den künftigen in den teutschen Gauen aufgerichteten Götzenbildern auch sein eigenes liebes Bild stehen und als Ausdruck des allgemeinen göttlichen Menschengeistes mit Andacht verehrt zu erblicken. — Zu dem ersten Rückschritt in die glorreiche Zeit der französischen Revolution gesellt sich daher bald genug ein noch größerer, der nämlich in die Zeit des alten götzendienerischen Heidenthums; aber das gehört ja mit zu der intellectuellen Bildung Vieler unserer Tage, den größten Rückschritt für den größten Fortschritt zu halten.

An die erste Bemerkung reihen wir die zweite an. Sie betrifft die Gewohnheit Vieler, bei irgendwie hervorragenden

---

*) Allgemeine Zeitung Nr. 40. Beilage, 9. Februar 1841. S. 313 in dem Artikel: Die preußische Regierung und die halleschen Jahrbücher.

**) A. a. O.

Geistern nicht etwa allein in Betreff dessen sich umzusehen, worin sie stark und ausgezeichnet sind, sondern auch mit ängstlicher Sorglichkeit sich zu erkundigen, was sie an verschiedenen Orten über das Christenthum Günstiges oder Ungünstiges geäußert haben, wie wir oben an Binder in einem Beispiele sehen konnten, gleichsam als ob die christliche Wahrheit durch den Ausspruch eines Solchen gewinnen oder verlieren könnte, der sich wenig oder keine Zeit genommen, sie in ihrem ganzen Umfange oder in ihrer ganzen Tiefe kennen zu lernen, und am allerwenigsten auf diesem Gebiete des Geistes sich ausgezeichnet hat. Oder sollte das, was bei den Wenigsten der Fall ist, der Fall bei Einigen sein; so sucht man wunderlich genug nicht bei denen sich Raths zu erholen, die stark auch auf dem Gebiete des religiösen Erkennens sind, wie Dante, Calderon, Lope de Vega, Milton, Klopstock, Malebranche, Leibnitz, Newton, Joh. v. Müller u. A., sondern, ganz verkehrt, bei denjenigen, von welchen man weiß, daß sie es nicht sind. — Was daher diese letztern auf ihrem beschränkten Standpunkte an Aussagungen über das christliche Princip vorbringen, ist mehr Sache des augenblicklichen Gefühls, als Resultat einer tiefern Forschung, die sie nie angestellt haben und nie anstellen wollten. In dem daher das Christenthum ihnen gegenüber in seinem vollen Wesen und in seiner ganzen Selbstkraft unverändert verharrt, geschieht gerade das Gegentheil von dem, was beabsichtet wird: denn Statt daß der Genius ein Urtheil fällt über das Christenthum, fällt der christliche Geist ein Urtheil über den Genius, und dieses ist wie das wahre so das bleibende. Und daß es so sei, bestätigt der Genius meistens selbst. Denn der Genius ist anzusehen als ein solcher, der durch seine eigenen Schöpfungen an den Tag legt, er sei ein in sich getheilter, so daß die bei dem Apostel Paulus anzutreffende Theilung des Menschen in einen höhern und niedern, in einen geistigen und fleischlichen, in der That auch auf den Genius anzuwenden ist. Schiller und Goethe mögen dieß in der neuesten Zeit eher zu viel als zu wenig bestätigen. Fragen wir nun nach dem

Ursprunge des Höhern bei dem Genius selber, so wird es ohne allen Zweifel nicht nur seine tiefste Wurzel im Christenthume haben, sondern es wird das christliche Element selbst, und zwar auch da sein, wo sich der Genius dessen nicht einmal mit Klarheit bewußt ist. Nur in diesem Sinne konnte Schwab von Schiller sagen, daß er viel mehr Christ gewesen sei, als er selbst gewußt habe. Findet es sich nun (und es hat sich stets so gefunden), daß gerade die reinste, tiefste und höchste Schönheit jenem übersinnlichen Princip der göttlichen Offenbarung entsprungen ist; so wird dasjenige gegen das Christenthum nicht mehr geltend gemacht werden können, was im Genius — unter dem Genius ist, sondern Geltung wird nur haben können, was in den Schöpfungen des Genius nicht nur das Höchste, sondern auch höher noch als der Genius selber ist. Dieß aber wird stets das Christliche sein. Indem nun aber in den von ihm hervorgebrachten Werken neben diesem Hohen und Höchsten auch das Niedere sich findet, welches aus einer andern Quelle geflossen ist; so ist der jeweils bei dem Genius vorkommende Widerspruch gegen das Christenthum in der That nur der Widerspruch des Genius gegen sich selber, des Niedern und Erdhaften in ihm gegen das Höhere und Uebersinnliche, des fleischlichen Menschen gegen den geistigen Menschen, der Natur gegen die Gnade. Dieser Widerspruch des Genius gegen sich selber wird sich daher in dem Maaße steigern, in welchem sich sein oftmaliger Widerspruch gegen das Christenthum steigert. In jedem Fall aber wird dieser Widerspruch, in welchem Grade und Maaße er auch vorkommen mag, das Hinderniß der künstlerischen und jeder andern Vollendung sein. Denn wo geistiger Widerspruch ist, ist keine Harmonie; wo aber diese mangelt, mangelt jede Vollendung, und nur die vollendete Schönheit ist die wahre Schönheit. Nur alle Werke künstlerischer Begeisterung zusammen lassen den Genius begreifen. Wie aber, wenn sie von jenem Widerspruche durchdrungen sind? Dann freilich wird nur dasjenige das wahrhaft Ganze sein, was, abgeschieden von allem Niedern, eine höhere Einheit unter

und zu sich selber bildet. Wenn aber dieses kein organisches Ganze ist? Dann müssen wir in der That einen Versuch machen, den Künstler zu ergänzen, d. h. wir müssen jene höhern und höchsten Ideen, die als integrirende Momente zu einem geistig-schönen Ganzen fehlen, von anderswoher und zwar so herbeibringen, daß die Ergänzung nur die weitere und vollständige Gliederung dessen ist, was in den vom Genius gegebenen Gliedern enthalten ist, so daß, wie wunderlich auch dieses Beispiel Einigen vorkommen mag, die gemeinte Ergänzung ohngefähr das ist, was wir in der mathematischen Gleichung vor uns haben, die im Ganzen eine ähnliche, wenn schon wieder sehr verschiedene Operation vollzieht, indem sie durch Gegebenes und darum Bekanntes noch Unbekanntes findet, aber dieses nur als das findet, in was sich das als bekannt Gegebene nothwendig gliedert. Das aber, woraus wir jene Ergänzung nehmen, ist nichts Anderes als der unermeßlich große Schatz christlicher Wahrheit und die unendliche Fülle christlicher Harmonie und Schönheit. In dieser Vollendung nun stehen wenige Schöpfungen durch Genien vor uns, und nennen wir die bekannte von Dante die vollendetste; so ist das Maaß des Vollkommenen und Vollendeten in ihr nur das Maaß des Christlichen, das sie in sich trägt und wodurch sie über andern Schöpfungen steht. An sich aber trägt nicht diese eben genannte größte künstlerische Schöpfung das Christliche in sich, sondern sie selbst ist umgekehrt von diesem getragen, durchdrungen, belebt und erhoben. So gilt also auch an diesem Ort der Ausspruch des Apostels: Wir erläutern Geistiges mit Geistigem. Der Geistige kann Alles beurtheilen; ihn hingegen kann Niemand beurtheilen 1 Kor. 2, 13. 15. Und auch ein hieran sich anschießender Ausspruch des Augustinus über die göttliche Wahrheit, diese im weitern Umfange genommen, mag in Erwähnung kommen: „Keiner fällt ein Urtheil über sie, Keiner aber auch ein richtiges ohne sie. Darum ist sie höher als der menschliche Geist; denn weise

ist der menschliche Geist einzig durch sie; er urtheilt durch sie, aber nicht über sie." *).

Es mag nicht unthunlich sein, das Gesagte an Beispielen von Schiller und Goethe, wenn auch nur in aller Kürze, durchzuführen.

Gustav Schwab nennt die religiöse Erziehung Schillers eine Alttestamentliche A a. O. S. 110. Was kann nun ein von Schiller auf diesem Standpunkte über das Christenthum gefälltes Urtheil für einen Werth ansprechen? Und was werden wir dem spätern Urtheile des Dichters zutrauen dürfen, wenn er als Gegner des Christentstums das letztere als das vor sich hat, als was er es in seiner ersten Jugend kennen gelernt hat? — Ist das entstellte Christenthum das wirkliche Christenthum? — Und trifft ein über das erstere gefälltes Urtheil eines sogenannten Genius auch das andere? — Ferner spricht Schwab S. 116 von einem „bei verdorbenen Kameraden in Stuttgart und leichtsinnigen Schauspielern in Mannheim nicht unbefleckt gebliebenen Leben und Gefühl des Dichters." Ist aber der befleckte Genius derjenige, der in der rechten Verfassung ist, über das im Widerspruch mit seinem Leben sich befindende unbefleckte, absolut reine und heilige Princip des Christenthums ein Urtheil zu fällen? — Niemand wird dieß sagen; vielmehr gilt hier, was Christus selbst über das allein ächte und wahre Kriterium seiner Sache gesagt hat: Meine Lehre ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. Wenn Jemand dessen Willen befolgen will, der wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott sei Joh. 7, 17. G. Schwab geht in seinen geschichtlichen Bemerkungen weiter: „Mit dem Eintritt in das Jahr 1784 glaubte er (Schiller) noch an eine Vorsicht; aber in demselben Jahre beginnt der Umschwung" S. 118. In die Zeit des aufgegebenen Glaubens an die göttliche Vorsehung fällt nach Schwabs Referat folgender Ausspruch Schillers, der sich gezwungen sieht, den aus dem

---

*) *Augustin.* de libero arbitrio l. II. c. 14.

Himmel und aus dem Herzen verlornen Gott auf der Schaubühne zu suchen: „Unter so vielen herrlichen Früchten der bessern Bühne will ich nur zwei auszeichnen. Wie allgemein ist nur seit wenigen Jahren die Duldung der Religionen und Secten geworden? Noch ehe uns Nathan, der Jude, und Saladin, der Saracene, beschämten, und die göttliche Lehre uns predigten, daß Ergebenheit in Gott von unserm Wähnen über Gott sogar nicht abhängig sei — ehe noch Joseph der Zweite die fürchterliche Hyder des frommen Hasses bekämpfte, pflanzte die Schaubühne Menschlichkeit und Sanftmuth in unser Herz, die abscheulichen Gemälde heidnischer Pfaffenwuth lehrten uns Religionshaß vermeiden — in diesem schrecklichen Spiegel wusch das Christenthum seine Flecken ab." Diesem Ausfall des nicht einmal an eine Vorsehung mehr glaubenden jungen Genius auf das Christenthum fügt Schwab S. 118 mit allem Rechte bei: „Eigenthümliches Geschick! auch diese Stelle, in welcher sich der Dichter dießmal nicht mehr bloß dem Zweifel, sondern entschiedener Feindseligkeit gegen den Glauben überläßt, leidet an einem groben Fehler des Styls: ein Spiegel muß als Waschbecken figuriren! Bis hieher, scheint es, hatte der Geschmack selbst das Amt übernommen, die verkannte Religion zu rächen." — In dieser Zeit schwindet leider dem Dichter der Begriff der lebendigen Gottheit zu dem höchst magern eines guten Geistes ein, dem man ein lustiges Lebehoch mit einem Glas Bier oder Wein bringen darf; in dieser höchst burschekosen Stimmung wird ferner allgemeine Sündenvergebung und das Aufhören der Hölle mit der lächerlichsten Gravität verkündet; in diese Zeit fallen weiter die, wie Schwab sie nennt, mehr als heidnische Resignation, die Freigeisterei aus Leidenschaft mit ihrer hohlen Declamation, und die einen entschiedenen Abfall beweisenden Götter Griechenlands. — Gustav Schwab, Herrn Binder ergänzend, weist S. 123 ff. auf die Quellen des Schillerschen Unglaubens hin. Als die erste wird Voltaire genannt, 1 Religionsspöttereien und geistreiches Gift in das junge

Herz sich eingefressen haben; als die zweite Spinoza. Durch diese zweite Quelle verleitet, verfällt Schiller dem offensten Pantheismus. „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die Natur ist ein unendlich getheilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunklere Strahlen in Einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen. Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas, und alle Thätigkeiten der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles. Erschaffung? — Nein, das ist nur ein Klang ohne Sinn, den meine Vernunft nicht gestatten darf. Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne den Schöpfer ausreiche?" — Diese trostlose Lehre trug Schiller in seinen „Philosophischen Briefen" vor, und verband damit consequent die Läugung der Unsterblichkeit des Geistes, welche Idee er für eine Erfindung des Egoismus ausgab, „denn kein Reisender kam aus jenem Lande zurück, seine Entdeckung zu erzählen." Wie aus den Worten eines von Schiller den Briefen mitgegebenen Gedichtes:

„Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm (Gott) die (seine) Unendlichkeit."

Hegel auf demselben Standpunkte seine „Phänomenologie des Geistes" construirt habe, wollen wir nur beiläufig bemerken. Welcher Werth nach allem dem auf Schillers Urtheil über das Christenthum zu dieser Zeit seiner Bildung oder vielmehr Verbildung zu legen sei, brauchen wir kaum zu sagen. Wenn daher Binder von Schiller sagt, „daß derselbe oft nahe, sehr nahe am Heiligthume vorübergegangen sei"; so ist doch dieß gewiß, daß er nur vorübergegangen, nicht aber in das Heiligthum hineingegangen sei: aber nur der Hineingegangene kann sagen,

was im Heiligthum ist. — Zu diesem wirklichen Hineinkommen konnte es aber bei Schiller um so weniger kommen, je mehr und entschiedener er den Willen hatte, nicht hineinzukommen. Dieß zeigt sich besonders da, wo Schillern bei seinen weltgeschichtlichen Studien Gelegenheit gegeben war, die Erscheinung des Christenthums zu würdigen. So bekennt er zwar offen: „die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum für die Weltgeschichte wird"; allein er setzt hinzu: „Aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt (aus Mangel an Quellen) ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung." — So entging ihm also das Christenthum in seiner innerlich geschichtlichen Wahrheit nicht, und der einzige Anstoß, den er nahm, war der äußerliche, von dem kritischen Moment hergenommene. Wie leicht aber war dieses äußerlich geschichtliche Hinderniß auch nur bei mäßiger Anstrengung zu beseitigen! Schiller jedoch wollte nicht, und scheute sich gar nicht, ohne an Gefahr für seine religionsgeschichtliche Ehre zu denken, gegen Goethe offen das höchst unrühmliche Bekenntniß abzulegen: „Ich muß gestehen, daß ich in Allem, was historisch ist, den Unglauben zu jenen (heiligen) Urkunden gleich so entschieden mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch sehr raisonnabel vorkommen. Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem Andern, was mit eigentlichem Bewußtsein geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen spätern Ursprung." — Ohne daher den Zweifel durch die wissenschaftliche Untersuchung, das einzige Heilmittel in solchen Fällen, zu heben, verharrt der Genius bei dem „entschiedenen Unglauben." Dieses bei aller Offenheit den Bekennenden dennoch gar nicht ehrende Bekenntniß steht aber in Verbindung mit einem andern, welches zum Gegenstand die Art und Weise hat, wie Schiller die Geschichte überhaupt studierte und später schrieb.

Dieses Bekenntniß, welches uns die Frau von Wolzogen, die Biographin Schillers übergiebt, lautet also: „Die Geschichte ist nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden.“ *) Wenn Schiller mit der historischen Wahrheit so es nimmt, so sollten wir doch wenigstens wissen, wie wir es mit ihm selber zu nehmen haben. — Reinere und höhere Töne ließ die Leyer Schillers vernehmen, als sich der Dichter mit der Kantischen Philosophie zu befassen anfing. Aber mit dem Guten adoptirte er auch das Fehlerhafte dieses gewiß immerhin sehr merkwürdigen Systems, insbesondere die bekannte Stellung desselben zum Christenthume. Freilich war Schiller wie Kant in der Täuschung befangen, als seien die Ideen, die er für die reinern und höhern hielt, Producte des philosophischen Denkens, während doch jede wirkliche, wahre, große und sittlich-erhabene Idee bei Kant nachweisbar nur aus dem christlichen Geiste ist, jene großen Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, welche die Grundideen im Kantischen Systeme bilden. Wenn nun aber Kant nicht weniger als Schiller durch diese Ideen im Widerspruche mit dem Christenthume sich glaubte, woher mochte diese Ueberzeugung bei Beiden kommen? Aus der Erziehung Beider, ist die kurze Antwort, denn diese Erziehung war nicht etwa nur, wie Schwab in Absicht auf Schiller sich ausdrückt, eine Alttestamentliche, sondern bei weitem weniger als diese. Denn während das Alte Testament bekanntlich einen Gott lehrte, der, wie er selbst frei ist, so auch dem menschlichen Geiste Freiheit gestattet, lehrte jene entstellte Theologie, in deren Grundsätzen beide erzogen worden waren, einen Gott, der der Nothwendigkeit unterworfen, und einen Menschen, der absolut unfrei ist. Für die protestantische Theologie, welche eben diese zweifache Unfreiheit lehrte, war daher die Kantische Philoso-

*) Fr. v. Wolzogen, Schillers Leben 1 Thl. S. 341.

phie ein wahres Ereigniß; Denn es ist eben dieses System, durch welches sie den bekannten, in anderer Weise freilich auch wieder sehr bedauerlichen Umschwung genommen hat. Mit der katholischen Kirche war Kant durch den Satz, daß der Mensch frei sei, und Gott keiner Nothwendigkeit unterworfen, in voller Uebereinstimmung. Aber die katholische Kirche verwarf mit der Annahme der Freiheit nicht zugleich die Gnade, wie Kant gethan. Zu der protestantischen aber stand Kant so, daß, wenn er anfangs sie verwarf, weil sie die Freiheit läugnete, sie selbst, durch ihn nachmals davon überzeugt, daß der Mensch frei sei, nun auch, wie er, gewiß zum Ueberflusse die Gnade verwarf, jene protestantische Kirche nämlich, die dem Rationalismus huldigt, welchem aber bekanntlich alle ihre Theologen bis auf sehr wenige ergeben sind. — Wenn daher Kant und Schiller gegen das Christenthum sich aussprachen, haben sie sich nicht gegen das wahre und wirkliche, sondern nur gegen das durch die Reformatoren entstellte ausgesprochen, etwas, was sie selbst nicht wußten, denn sie hielten das entstellte für das wirkliche, welthistorische, dem sie sofort glaubten widersprechen zu müssen. Noch aber bleibt etwas zur Besprechung übrig. Man hat schon einigemal die Frage aufgeworfen, warum es im protestantischen Teutschland so spät erst und insbesondere erst seit Kant Geschichtschreiber gegeben habe. Die Antwort ist leicht. Da, wo die sittliche Freiheit geläugnet wird, ist auch das Princip des Handelns geläugnet; wo aber das Handeln als ein freies in Abrede gestellt wird, ist auch die Geschichte aufgegeben. Wird also vom höchsten Standpunkte aus, von dem religiösen, die Geschichte aufgegeben; so ist es ja in der That irreligiös, eine Geschichte zu schreiben, in welcher neben dem göttlichen Factor auch der menschliche als ein wirkender anerkannt wird. Um daher ein langeher Versäumtes hereinzubringen, schrieb Kant einige Abhandlungen, welche wir nach ihrem Inhalte der Geschichtsphilosophie unterordnen müssen, und durch welche Kant eine Geschichtsschreibung anzubahnen strebte, die überall von der Freiheit des Willens als dem Princip des Han-

delns auszugehen hätte. Man vergleiche z. B. nur seine merkwürdige Abhandlung, welche die Aufschrift führt: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,“ in welcher Abhandlung „die Freiheit des Willens“ an die Spitze gestellt wird. Es ist einzig nur dieses selbe Interesse, welches Schiller an der Geschichte nahm, nur dieses Eine trieb ihn auf einen Boden hin, der sonst durchaus nicht der Tummelplatz seiner eigenen Thätigkeit war. Ja gleichsam aus Aerger, in ein im Ganzen ihm fremdes Interesse hineingezogen zu werden, verwandelte Schiller die Freiheit, die er für die Geschichte verlangte, in Willkühr für die Geschichtschreibung, indem er, wie er sich oben ausgedrückt, aus den Handlungen machte, was er wollte. So das Christenthum als Philosoph und Geschichtschreiber aus Unkenntniß seiner wahren Principien für sich beseitigend, nahm er einzig noch ein ästhetisches Interesse an ihm; und hier war es wiederum einzig der Katholicismus, der seinem Genius Stoff und Genuß zugleich darzubieten im Stande war. Sein Leben aber endete zu früh, als daß es ihm möglich geworden wäre, am Faden der christlichen Kunst zu den wahren Ideen und Principien eines nicht entstellten Christenthums erkennend überzugehen.

Der Zweite, den wir beispielsweise herbeirufen, ist nach dem oben Angedeuteten Goethe. Diesem Genius rief als einem Scheidenden Schelling das vielsagende Wort nach: „In einer solchen Zeit erleidet — nicht die teutsche Literatur blos, Teutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht sich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der Viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete, der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Maaß verdanken wollte; in dessen Geist, und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Teutsch-

land für Alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Teutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig an Geist, so lange — Goethe — lebte" *).
— Ob Schelling in der unmittelbaren Gegenwart jedes dieser Worte wiederholen würde, kann im Ganzen gleichgültig sein; immer aber wird es ihn ehren, sie in der damaligen durch Ueberraschung verstärkten Gemüthsverfassung gesprochen zu haben. Und eben, weil es ihn ehrt, wird auch Mehreres von dem Gesprochenen nicht unwahr sein — aber wenn Mehreres nicht unwahr, Mehreres auch nicht wahr. Wie doch vermöchte, wäre Alles wahr, neben Goethe noch Schiller zu stehen, den doch Andere eben so ausschließlich in seiner und somit in derselben Zeit hinstellen, und dem noch mehrere Herzen, und diese sogar wärmer schlagen? Ohne uns hier, was uns ferne liegt, auf den in Teutschland noch immer nicht geschlichteten Streit einzulassen, wer größer sei, Schiller oder Goethe, bemerken wir blos, daß die, welche für Schiller sich entscheiden, die Muse des Letztern als eine höhere, reinere, keuschere und sittlichere erkennen als die, von welcher Goethe nach ihrer Ansicht geleitet war. Geben wir unsrerseits gerne zu, daß der Tadel, von dieser Seite hergenommen, ein gar nicht ungerechter ist; so findet sich doch bei Schiller selbst auch wiederum gar Manches, was ihn nicht über, sondern neben, und vielleicht einigemal auch unter Goethe stellt. Und so wird wohl das Zugeständniß zu machen sein, daß Beider Musen leider oftmals Niedriges, Unreines, dem keuschen, sittlichen und heiligen Sinne Widerstrebendes gesungen haben, daß somit neben dem höhern rein geistigen Menschen auch der niedrige fleischliche seine Wohnung in ihnen aufgeschlagen habe. Darum würde

*) Schelling: Ueber Faraday's neueste Entdeckung. Zur öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften (zu München) am 28. März 1832. München 1832. S. 23. 24.

auch von Goethe, sollte er, wie Schiller, zu mehreren Malen gegen das Christenthum sich feindlich geäußert haben, nur dasselbe zu sagen sein, was oben über Schiller gesagt worden ist. Denn auch hier müßte sich das Urtheil nach dem Werthe der Sache und der jeweiligen Zuständlichkeit und geistigen Verfassung der Person bestimmen. Geschichtlich den Gegenstand angesehen, ist bekannt genug, daß Goethe im Punkte des Christlichen Widerspruch selbst bei religiösen Dichtern gefunden habe. Denn durch das stolze Streben, im eigenen Lichte göttlich zu schweben, sei er abgehalten worden, seinem Herrn sich durch die doch von ihm nur verliehene ausgezeichnete Gabe sich zu nahen. Und so lautet der Vorwurf weiter:

Warum den Herrlichsten mit keinem Worte
Hast du besungen? und, als wär' Er Nichts,
Bist du vor seiner Gotteswelten Pforte
Vorbeigestreift im Fluge des Gedichts?
Die Schönheit suchtest du an jedem Orte,
Nur nicht im Strahle seines Angesichts.
Auf Seines Reichthums heil'gem Oceane
Fuhrst du nicht Einmal nur mit leichtem Kahne.

O schöner Geist! warum nicht zu dem Treuen
Hast du dein holdes Angesicht gewandt?
Du warst ein Stern, — doch wird's den Stern gereuen,
Der seine Geistersonne nicht erkannt.
Des andern Himmels warten wir, des neuen,
Wenn nun des ersten Lichter ausgebrannt;
Wenn Monde fallen, Sonnen sich zertrümmern,
Wo will ein Stern, der sich nur schaute, schimmern?

Also läßt sich Albert Knapp auf „Goethes Hingang" vernehmen *): Ist der Vorwurf nur richtig, so ist er nicht gering. Aber in jedem Fall wird ihn Goethe mit Schiller theilen. Und der Grund für die Erklärung? Er wäre vielleicht derselbe, wie bei Schiller. Denn der eigene Ausspruch:

Da lebten wir Kinder Lutheraner
Von etwas Predigt und Gesang.

*) In der „Christoterpe" auf das Jahr 1833. S. 16—39.

läßt auf eine allzubelebte und allzufreudige christliche Erziehung eben nicht zurückschließen. Sei aber dem wie ihm wolle, das läßt sich nicht läugnen, daß Goethe Augenblicke genug gehabt habe, in welchen er mit glühender Begeisterung das Christliche ergriff, und, von ihm selbst ergriffen, darstellte. Wer erinnert sich hier nicht an seine überaus liebliche Darstellung der sieben Sakramente der katholischen Kirche? Auch in seinen „Bekenntnissen einer schönen Seele“ ist vieles sehr Beachtenswerthe. Und wem ist es nicht aus seinem „Leben“ bekannt, wie er einst lange den Gedanken in sich getragen, ein christliches Kirchenjahr zu schreiben? — Daß Goethe als Künstler gerade wieder zu der katholischen Religion vorzugsweise sich hingewandt habe, ist bei ihm wie bei Schiller ersichtlich, erklärlich aber, wie an sich schon, so auch aus einem eigenen Ausspruch in Betreff des von ihm selber so hochgestellten Manzoni, von dem er in Absicht auf eine Kunstschöpfung des Letztern sagt: „Zweitens ist ihm die katholische Religion vortheilhaft, aus der viele Verhältnisse poetischer Art hervorgehen, die er als Protestant nicht gehabt haben würde“ *). Und doch war wieder gar Vieles in ihm, was ihm diese Religion entfremdete, aber dennoch bei aller Entfremdung aufs Neue wieder anzog. Gewissermaßen ist sein dießfalls wahrnehmbares Schwanken nur demjenigen Schwanken gleich, welches wir auch an Philosophen seiner Zeit entdecken, und über welches sich Jacobi mit vollem Bewußtsein also ausgesprochen hat: „Du siehst, daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen, sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich

---

*) Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1 Thl. S. 378.

auch unaufhörlich mich das andere" *). Wenn Jemand vom Menschen im Allgemeinen sagt, daß er meistens zwischen seinem göttlichen Urbilde und seinem häßlichen Zerrbilde sich hin und her bewege; so gilt dieß auch vom Genius. Wenn es daher Zeiten gab, in welchen Goethe seine Kunst auf profane Weise trieb; so war Goethe nur selbst gegen Goethe, welcher ja offen bekennt: „Die Kunst ruhet auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst; deßwegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt" **). Weil aber beide Principien in Goethe stets bei und mit einander sind, fehlt gerade seinen größten Schöpfungen die wahre und eigentliche Vollendung. Indem wir dieß an seinem Faust kurz nachzuweisen gedenken, erhalten wir zugleich Gelegenheit, an Einiges zu erinnern, was, so viel wir wissen, von allen seinen Commentatoren übersehen worden ist. — Vorerst schließt sich Goethe, in diesem Punkte durchaus Protestant, an jene von den Reformatoren gelehrte, dem Christenthume aber nicht angehörige Anschauung an, welche sich zu einem Dualismus der menschlichen Natur bekennt ***):

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an;
Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
Dann heißt das Bessere Trug und Wahn.
Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle
Erstarren in dem irdischen Gewühle.

Dieser Dualismus, der innerlich in der menschlichen Natur angelegt ist, muß offenbar werden, muß hervortreten, das

*) Jacobis auserles. Briefwechsel. II Bd. S. 478.
**) Goethe sämmtl. W. Bd. 44. S. 250 Ausg. in 12.
***) Nachweisung bei Möhler Symbol. S. 248 ff. 5. Aufl.

Ungewisse soll gewiß werden, sich entscheiden. Damit nun aber die innere Negativität der menschlichen Natur manifest werde, ist ein auf den Menschen wirkendes Princip erforderlich, welches zu dem Zwecke, dem es in der Welt dienen soll, selbst negativer Art ist. Dieses das negative Princip seiende und als dieses wirkende Wesen ist der Teufel, der personificirte Geist der Verneinung, und er selber offenbart uns sein tiefstes Wesen, wenn er von sich sagt:

Ich bin der Geist, der stets verneint.

Hier aber ist an sich sowohl als nach dem ganzen im Faust herrschenden Zusammenhange eine zweifache Voraussetzung zu machen. Ist im Menschen der Dualismus innerlich angelegt und muß er zur Erscheinung kommen; so ist Sünde und Irrthum der menschlichen Natur wesentlich, und das Sichhervortreiben des innern Widerspruches diejenige nothwendige Erscheinung, welche zugleich das Object der Weltgeschichte ist. Diesen dem christlichen Geist absolut widersprechenden Gedanken bestätigt aber im Faust Gott selbst in dem Ausspruche:

Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

Denn dieses Irren ist nicht das in der Geschichte erscheinende freie, welches sich an einen eben so freien Uract anschließt, den es in gewisser Weise fortsetzt, sondern es ist das nothwendige, und zwar nothwendig, damit das innere dualistische Wesen in seinem ganzen Umfange offenbar werde. Ist aber dieß, d. h. ist die Sünde nothwendig, dann kann sie auch als das Nichtfreie nicht das Böse im christlichen Sinne sein, sondern in demjenigen, in welchem es außerchristlich von jeher genommen worden ist, und gegenwärtig nicht nur von einem pantheistischen Systeme, sondern auch von einer durch dieses depravirten Theologie genommen wird, zu welcher freilich von den Reformatoren, insbesondere von Zwingli und Calvin, wenn schon in anderer Richtung, das kräftigste Vorspiel gegeben worden war. Dieß ist aber nicht die einzige sich ergebende Folge. Sondern eben so wie die Sünde nicht wirk-

lich Sünde und Böses ist; so ist auch der Teufel kein böses Wesen: er gehört nothwendig zur göttlichen Oekonomie, zum göttlichen Reiche, und ist in diesem das irritirende, die Negativität hervortreibende und zur Erscheinung bringende Princip. Darum erscheint Mephistopheles in der Nähe des Herrn und mischt sich unter die himmlischen Heerschaaren. Kühn nimmt er sogleich unter diesen das an den Herrn gerichtete Wort:

Da du, o Herr, dich einmal wieder nahst
Und fragst wie alles sich bei uns befinde,
Und du mich sonst gewöhnlich gerne sahst;
So siehst du mich auch unter dem Gesinde.

Dieses Wort erwiedert später der Herr mit folgendem:

Du darfst auch da nur frei erscheinen;
Ich habe deines Gleichen nie gehaßt.
Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.

Aus Allem aber wird jetzt schon ersichtlich sein, daß der bei Goethe sich findende Dualismus nicht einmal der reinere und sittlichere, wenn schon unwahre des Parsismus ist, sondern der des Pantheismus, in dem an sich die Unterschiede zwischen Gut und Bös aufgehoben sind. Gut und Bös sind hier nur Namen für Eine und dieselbe Sache nach den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung und Manifestation. Die Bejahung hat die Verneinung dialektisch schon an sich. Die Negation ist die lebendige Bewegung in Allem, das Licht ist aus der Finsterniß, und so ist und wirkt Beides in, mit und durch einander, bis das einzelne Leben, in welchem diese unheimliche Dialektik factisch sich geltend macht, seine individuelle Bestimmtheit aufgibt und in das Chaos des allgemeinen Lebens zurücksinkt. So sagt Mephistopheles:

Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war.
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar.

Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.
Und doch gelingts ihm nicht, da es, so viel es strebt,
Verhaftet an den Körper klebt.
Von Körpern strömts, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmts auf seinem Gange,
So, hoff ich, dauert es nicht lange,
Und mit dem Körper wirds zu Grunde gehn.

Diese dem Christenthum wie schon jeder wahren Philosophie schlechthin widersprechende Lehre ist in der unmittelbaren Gegenwart so sehr die Lehre Hegels und überhaupt die pantheistische, daß in der That der ganze Unterschied nur darin besteht, daß der Dichter sie in der gebundenen, der pantheistische Philosoph aber in der ungebundenen Rede vorträgt. Wer hat hier vom andern gelernt? der Philosoph vom Dichter, oder der Dichter vom Philosophen? Wir sagen: Zuerst der Dichter [Goethe und Schiller] *) vom Philosophen (Spinoza), dann aber der Philosoph (Hegel und jeder andere Pantheist) sowohl vom Philosophen (Spinoza) als vom Dichter (Goethe und Schiller).

Wenn der Satan das Princip der Negativität ist; so übernimmt gewissermaßen Jeder seine unheimliche Rolle, der auf Andere zu gleichem Zwecke einwirkt, wie Mephistopheles auf Faust. So aber wirkte Faust selbst schon auf Gretchen. Denn wenn Mephistopheles in Absicht auf Faust das Wort spricht:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt — —
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Er soll mir zappeln, starren, kleben,

---

*) Vergl. das oben aus seinen „Philosophischen Briefen“ Erhobene.

Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn.
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zu Grunde gehn!

so sagt Faust in Absicht auf Gretchen:

Sie, ihren Frieden mußt' ich untergraben!
Du Hölle mußtest dieses Opfer haben!
Hilf Teufel mir die Zeit der Angst verkürzen!
Was muß geschehn, mags gleich geschehn!
Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen,
Und sie mit mir zu Grunde gehn.

Wir übergehen hier füglich Alles, was dazu gehört, darzustellen, wie der Teufel dem Faust fürchterlich Wort hielt, wie er ihn durchs wilde Leben schleppte, durch flache Unbedeutenheit ihn trug, wie er ihn zappeln, starren, kleben ließ, wie der Unersättlichkeit Fausts Speis und Trank doch überall nur vor giergen Lippen schwebte, und wie er wahre Erquickung umsonst sich erflehte u. s. w. Auch das wollen wir nicht in Betrachtung ziehen, wie Goethe in seiner Tragödie ein Zeitbild zu geben strebte, wie er Kunst, Wissenschaft und Leben seiner Gegenwart und jüngsten Vergangenheit abzuschildern sich bemühte; sondern auf den endlichen Ausgang des Ganzen allein wollen wir jetzt noch unsere Blicke richten.

So sehr auch der irregeführte Verstand, sei es im Dichter oder im Philosophen, dem Systeme der Vernichtung huldigen mag, der höhere Mensch, der fühlt, was er ist, legt immer Protest ein, und stellt neben dem Unglauben an Unsterblichkeit des Geistes den Glauben an dieselbe auf. So geht es auch im Faust. Da aber der sophistische Verstand seinerseits Recht behält, läßt es die Tragödie, die dadurch gewiß sehr tragisch ist, durchaus unentschieden, ob nicht der Teufel am Ende Recht habe, wenn er sagt:

Vorbei! ein dummes Wort.
Warum vorbei?
Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!

Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
„Da ist's vorbei!" Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.

Angenommen, und sogar gerne zugegeben, daß die bessere Ueberzeugung im Dichter wirklich den Sieg über die Vernichtungstheorie des Pantheismus davon getragen habe, wenn auch nicht im vollen und wahren, sondern getheilten und darum nur halbwahren, heidnischen Sinne *); so wird es

*) Wie Goethe, nachdem er verschiedene Phasen des philosophischen Denkens, besonders des pantheistischen, durchgemacht hatte, in seinem reifern Alter über Gott und insbesondere über Unsterblichkeit gedacht habe, mag hier zu vernehmen nicht uninteressant sein. Wir halten uns hiebei an Eckermann's „Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 1823—1832. „Indessen, fuhr Goethe fort, habe ich von Tiedge's Urania nicht wenig auszustehen gehabt; denn es gab eine Zeit, wo nichts gesungen und nichts declamirt wurde, als die Urania. Wo man hinkam, fand man die Urania auf allen Tischen; die Urania und die Unsterblichkeit war der Gegenstand jeder Unterhaltung. Ich möchte keineswegs das Glück entbehren an eine künftige Fortdauer zu glauben; ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben todt sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Speculation zu sein. Und ferner: wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im Stillen, aber er hat nicht Ursache sich darauf etwas einzubilden. Bei Gelegenheit von Tiedges Urania indeß machte ich die Bemerkung, daß, eben wie der Adel, so auch die Frommen eine gewisse Aristokratie bilden. Ich fand dumme Weiber, die stolz waren, weil sie mit Tiedge an Unsterblichkeit glaubten und ich mußte es leiden, daß manche mich über diesen Punkt auf eine sehr dünkelhafte Weise examinirte. Ich ärgerte sie aber, indem ich sagte: es könne mir ganz recht sein, wenn nach Ablauf dieses Lebens uns ein abermaliges beglücke; allein ich wolle mir ausbitten, daß mir drüben Niemand von denen begegne, die hier daran geglaubt hätten. Denn sonst würde meine Plage erst recht

allererst darauf ankommen, wie nach des Dichters Vorstellung der Mensch zur Seligkeit, der wahren Unsterblichkeit, gelange. Ist diese, wie der Philosoph oft glaubt, Werk allein der Freiheit? oder, wie der nach den Reformatoren gebildete Protestant annimmt, allein der Gnade? oder endlich, wie

angehen! Die Frommen würden um mich herumkommen und sagen: haben wir nicht Recht gehabt? haben wir es nicht vorhergesagt? ist es nicht eingetroffen? Und damit würde dann auch drüben der Langeweile kein Ende sein. Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu thun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen (?), und ist thätig und nützlich in dieser. Ferner sind Unsterblichkeitsgedanken für solche, die in Hinsicht auf Glück hier nicht zum Besten weggekommen sind, und ich wollte wetten: wenn der gute Tiedge ein besseres Geschick hätte, so hätte er auch bessere Gedanken" 1. Thl. S. 120—122. „Wenn einer fünf und siebzig Jahre alt ist, kann es nicht fehlen, daß er mitunter (?) an den Tod denke. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Ueberzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die blos unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet." 1. Thl. S. 151. „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag" 2. Thl. S. 56. „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig Jemand an sich selber als an Gott. Zudem sind die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper, ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen. Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenze zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflöslichen Probleme liegen ließ. Was hat man nicht Alles über Unsterblichkeit philosophirt! und wie weit ist man gekommen! Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise

der Katholik überzeugt ist, der Freiheit und der Gnade zugleich? —

Goethe hat über diesen Punkt eine merkwürdige Unentschiedenheit an den Tag gegeben, indem er gewissermaßen allen diesen sich gegenseitig widersprechenden Ueberzeugungen sich hingab. — Wie so?

Vorerst liegt seine ganze Theorie ausgesprochen in folgendem Worte der Engel:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben Theil genommen,
Begegnet ihm die seelge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Zwei Dinge gehören somit zur Erlösung und zum unsterblichen Leben: zuerst das nie ermüdende Streben hienieden, und zweitens die Theilnahme der Liebe von Oben an uns, den Strebenden.

Wie nun zeigt sich Faust strebsam? Denn nicht gleichbedeutend ist das Streben, weil das eine sittlich und religiös, das andere unsittlich und irreligiös ist. Nach einem langen Sichherumtreiben in allen möglichen Genüssen, zu denen er vom Teufel selbst entweder angeleitet oder unterstützt ist, kommt er auf den Gedanken, dem Meere durch Eindammung neues

unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestiren, muß man auch eine sein" 2. Thl. S. 119. Wir wollen Goethen darin gewiß nicht Unrecht geben, daß die Unsterblichkeit ein offenbares und gewisses Geheimniß sei, welches aber mit innerer Stille behandelt sein wolle, welche Stille das Plaudern ausschließe; wir wollen ihm ferner auch darin sehr gerne beistimmen, daß es besser sei, so zu handeln, wie es das unsterbliche Leben verlangt, als über Unsterblichkeit plaudern; allein dennoch ist die Goethische Theorie eine mehr als halbheidnische, indem sie das künftige Leben nicht in bewußte Beziehung setzt zu dem gegenwärtigen Wirken. Er ist darum, wie der Apostel sich ausdrückt, ohne lebendige Hoffnung, die eben als die wahre und christliche die schattenhaft heidnische weit hinter sich zurückläßt.

Land abzugewinnen, und dadurch für viele Menschen, denen dadurch Wohnplätze angewiesen würden, zum Nutzen zu sein. Schon ist der Wunsch erfüllt, schon grünen Wiesen, Anger, Gärten und Wald, schon stehen Dörfer und schon ist für ankommende Schiffe ein Hafen gebaut; siehe da stört den reichbegüterten Faust der kleine Besitz eines greisen Paares, des Philemon und der Baucis, die kleine Hütte unter Linden mit der daneben stehenden Kapelle.

> Gottlos ist er, ihn gelüstet
> Unsre Hütte, unser Hain;
> Wie er sich als Nachbar brüstet
> Soll man unterthänig sein.

Aber auch der Klang der Glocke des Kapellchens, das dreimal des Tages läutet, ist als metallene Stimme der ernsten, Heiligung verlangenden Kirche ihm unerträglich:

> Des Glöckchens Klang, der Linden Duft
> Umfängt mich wie in Kirch und Gruft.
> Des Allgewaltigen Willens-Kür
> Bricht sich an diesem Sande hier.
> Wie schaff ich mir es vom Gemüthe!
> Das Glöcklein läutet und ich wüthe.

Als Widerstreben, als Eigensinn wird es erkannt, daß die Alten ihren durch so lange Gewohnheit liebgewordenen frommen Sitz nicht aufgeben und an Neues vertauschen wollen. Da ruft Faust aus:

> So geht und schafft sie mir zur Seite!

Schnell wird der Wunsch vollzogen, Feuer wirft man in die friedliche Wohnung, die frommen Alten sinken vor Schrecken entseelt zu Boden, und ein dankbarer Fremdling, der bei ihnen gastfreundliche Herberge genommen, wird, indem er sich zur Wehre setzen will, ermordet. Zwar flucht Faust jetzt der That, allein sie ist ihm doch nicht ungelegen, denn sie setzt ihn in Besitz des Längstersehnten. Er besteigt den Balcon, den Ort des Brandes zu sehen; siehe, da schweben schattenhaft vier graue Weiber heran, der Mangel, die Schuld, die Sorge und die Noth. Mangel und Noth

aber kommen nicht an den Reichen; wunderlich genug auch die Schuld nicht an den sündigen Faust. Nur die Sorge findet Eingang bei ihm; ihr macht er, der keine Sorge kennen will, bald Bekenntnisse über sein zurückgelegtes Leben, und läugnet die Unsterblichkeit:

Ich bin nur durch die Welt gerannt;
Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,
Was nicht genügte ließ ich fahren,
Was mir entwischte ließ ich ziehn.
Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,
Und abermals gewünscht, und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig;
Nun aber geht es weise, geht bedächtig.
Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor! wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Welten seines gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt läßt sich ergreifen.

Die Sorge aber, sie haucht ihn an, und er erblindet, das kleine Gütchen der Hingeopferten in seinem größern Gebiete nicht mehr sehen zu können. An den Thürpfosten seines Palastes tastend tritt er heraus auf den Plan, wo ihm eben Mephistopheles durch die Lemuren ein Grab hatte graben lassen. Daß er auf dem Lande, das er dem Meere abgewonnnen, vielen Millionen von Menschen Räume eröffnet, darauf zu wohnen, erfreut ihn, und in dieser Freude kommt es zu dem Ergusse über seine künftige irdische Unsterblichkeit:

Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn. —
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

Aber indem er so spricht, sinkt er sterbend um; denn es erfüllt sich an ihm die früher von ihm selbst über sich im Zustand der Verzweiflung in der Gegenwart von Mephistopheles ausgestoßene Verwünschung:

Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweil doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!
Dann mag die Todtenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei.
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!

Mephistopheles hatte damals geantwortet:

Bedenk es wohl, wir werdens nicht vergessen.

Und so wenig hatte es der Teufel in der That vergessen, daß er jetzt für den bald herannahenden Augenblick zum Voraus schon für Faust das Grab graben läßt. —

Was aber geschieht mit Fausts unsterblichem Geiste? Hier tritt sogleich die durchaus mechanische altprotestantische Rechtfertigungslehre auf, zu der sich Goethe somit bekennt. Die Rechtfertigung, die Erlösung vom Bösen, von der unmittelbar nach Fausts Tod von erscheinenden Engeln viel gesprochen wird, geht für Faust auf absolut äußerliche Weise vor sich. Denn der ganze Erlösungs- wie Rechtfertigungsproceß verläuft sich lediglich darin, daß sich sowohl Engel als Teufel um den Besitz der Seele Fausts herumschlagen. Was den Engeln den Sieg überläßt, ist zuerst der Umstand, daß sie Rosen streuen, welche die Leiber der Teufel brennen; sodann das päderastische Gelüsten der Teufel gegen die Engel. Dadurch wird der Teufel dumm, und der dumme Teufel betrogen, denn die Engel führen alsbald Fausts Unsterbliches ohne merkliche Behinderung mit sich fort, und erst später erkennt der Teufel, wie ihm nach so langem Bemühen Fausts Seele dennoch entgangen sei. Faust aber wird sittlich-religiös, so wie er den Leib verlassen hat. Der an Unsterblichkeit nicht einmal Glaubende, der, deß Sorge allein auf das Irdische gegangen war, er geht in die ewigen Woh-

nungen ohne Weiteres, ohne alle sittlich-religiöse Anstrengung ein, blos weil er in der letzten Zeit seines irdischen Lebens thätig war, Glauben an Thätigkeit hatte, ohne jedoch Rücksicht auf das Wie der Thätigkeit zu nehmen. Das ist ja Goethes Bekenntniß: „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag" *). Was hier Nothwendigkeit der Natur ist, wird dort Gnade genannt. Dieses rein mechanische Weggetragenwerden von den Engeln, an deren Stelle eben so leicht und sogar mit mehr Grund die Teufel hätten treten können, ist Rettung, Erlösung; darum singen die Engel, die Fausts Unsterbliches auf solche Weise hinwegtragen:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen.

Und jüngere Engel setzen hinzu:

Jene Rosen aus den Händen
Liebend-heilger Büßerinnen,
Halfen uns den Sieg gewinnen,
Und das hohe Werk vollenden,
Diesen Seelenschatz erbeuten.
Böse wichen als wir streuten,
Teufel flohen als wir trafen.
Statt gewohnter Höllenstrafen
Fühlten Liebesqual die Geister;
Selbst der alte Satans-Meister
War von spitzer Pein durchdrungen.
Jauchzet auf! es ist gelungen.

Die Vermittlung also, welche von Oben die Liebe für Faust auf sich genommen, besteht lediglich darin, daß liebend-heilige Büßerinnen die brennenden Rosen hergaben zur Qual der Teufel. Faust selbst übt keine Buße, an den ernsten und rauhen Wohnungen heiliger Anachoreten wird

*) Eckermanns Gespräche mit Goethe, II. Thl. S. 56.

er nur vorübergetragen, und dann aus seiner Verpuppung ohne Weiteres als ein Heiliger ganz mechanisch, wie durch erlösende Maschinen, herausgenommen:

Löset die Flocken los,
Die ihn umgeben,
Schon ist er schön und groß
Von heiligem Leben.

Mit größter Leichtigkeit ersinnt sich also Goethe eine Welt- und Erlösungsordnung, die dem sinnlichen Menschen eben so schmeichelt, wie sie dem geistigen zuwider ist. Wenn aber Faust, weil er als Wirkender aus der Welt geschieden, der Reinigung durch die freie Buße nicht bedarf; so ist es etwas Anderes bei Gretchen, der von Faust Verführten, die als Mörderin ihres Kindes auf dem Hochgerichte geendet hatte. Da sie dadurch um die Möglichkeit eines längern Wirkens gebracht wurde; so muß sie im andern Leben sich durch Buße reinigen. Aber auch dieß erklecht nicht, sondern sie bedarf der Fürbitte und Vermittlung der ohne gleichen, gnadenreichen Mutter, zu der die Büßerinnen, unter ihnen Gretchen, aufschauen:

Um sie *) verschlingen
Sich leichte Wölkchen,
Sind Büßerinnen,
Ein zartes Völkchen,
Um ihre Knie
Den Aether schlürfend,
Gnade bedürfend.
Dir, der Unberührbaren,
Ist es nicht benommen,
Daß die leicht Verführbaren
Traulich zu dir kommen.

So also theilt sich Goethe in die dreifache oben berührte Ansicht über die Erlösung, für welche er leider keinen Erlöser hat; in die einseitig sinnlich-philosophische, welcher mit dem sittlichen Ernst auch noch der Erlöser entgeht; in die altprotestantische, welche den Menschen, ohne sein

*) Die Mater gloriosa.

freies Mitwirken, mitten in Sünden stehend, gerechtfertigt werden läßt, blos durch mechanische Ablegung des Leibes; und in die katholische, 1. weil Goethe Rechtfertigung wiederum mit dem freien Wirken, freilich unharmonisch genug, verbindet, 2. weil er eine künftige Reinigung, und für diese einen Ort verlangt, an dem sie vorgeht, und 3, weil er die Gnade auch durch Vermittlung der Fürbitte eintreten läßt *). In welcher Weise Goethe den viel größern und tiefern Dante oftmals zum Muster sich genommen, und wie er besonders im Ausgange ihn sehr stark benützt habe, wollen wir hier übergehen. Vor Allem aber ist aus diesem großen Dichter des Mittelalters die Erklärung der Liebe als desjenigen Princips entnommen, wodurch die Gottheit eben so zur Welt sich in Gnade neigt, als die Welt zur Gottheit sich emporgezogen fühlt.

Wir wissen recht gut, daß wir bei Goethe keine Dogmatik zu suchen haben; aber eben so gut wissen wir auch, daß das, was der Genius dann, wenn er selbst in das Christliche eingreift, wie hier Goethe thut, auf seinem getheilten, durch Theilung aber widerspruchsvollen Standpunkte vorbringt, kein Urtheil sein kann, wonach wir Christliches richten und bestimmen dürfen. Aber das wird immer merkwürdig bleiben, daß der Genius in jenen Augenblicken, in welchen das christliche Princip ihm klarer wird, selbst nur die unendliche über alles Menschliche hinausliegende Hoheit desselben anerkennen und aussprechen muß. Das Urtheil Goethes über das Christenthum aber, welches zugleich sein Endurtheil über dasselbe war, mit welchem er folglich die Erde verlassen hat, lautet also:

„Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze" **).

*) Für Gretchen bitten frühere Büßerinnen.
**) Eckermanns Gespräche. II. Thl. S. 56.

3.

Obschon Herr Reidel, der Verfasser des dritten Schriftchens, nach der Ankündigung auf dem Titelblatte nur die „zwei friedlichen Blätter" von Strauß zu besprechen sich vornimmt, so gilt doch das von ihm Gesagte auch seinem „Leben Jesu". Den Standpunkt, von welchem Herr Reidel ausgeht, möchten wir den literärisch-sittlichen nennen. Zwar hat es seit dem Bekanntwerden einer gewissen Schiller'schen Xenie für unanständig gegolten, einen Verfasser aus dem Princip des Sittlichen anzugreifen. Allein deßungeachtet hat doch in der That das sittliche Princip noch nie aufgehört, auch auf den Schriftsteller und auf ihn ganz besonders Anwendung zu finden, und nur der unsittliche Autor könnte es sich verbitten, diesen Standpunkt gegen ihn geltend zu machen. Das literärisch-sittliche Moment muß aber mit Rücksicht auf Strauß nach Herrn Reidel durch eine Frage dahin bestimmt werden: Ist es sittlich zulässig und des Schriftstellers, der als solcher immer ein heiliges Amt hat, würdig, das, was die Menschheit als ihr Höchstes und Heiligstes verehrt, zu untergraben, ehe man sich selbst nur das sichere Zeugniß geben kann, man habe gelernt, recht und philosophisch klar zu denken? Da nun diese Antwort für Strauß nach der Ueberzeugung des Verfassers nur mit einem Nein beantwortet werden kann; so enthält die Antwort selbst schon für Strauß das verwerfende Urtheil auf jenem Standpunkte. Es ist eine völlige Unklarheit in den Begriffen, was Reidel dem Strauß vorwirft, aber nicht nur vorwirft, sondern überall auch nachweist. Nicht einmal einfache Unterschiede, wie der von Philosophie und Religion, sind Strauß bekannt. Ja, der unreife Kopf hat sogar nicht einmal wirkliche Begriffe von dem, was er behandelt, und darum eben auf die leichfertige Weise behandeln kann, die man an ihm jetzt schon gewohnt ist. Wie nun dieß Herr Reidel im Besondern begründet und durchgeführt habe, das wollen wir der eigenen Kenntnißnahme des Lesers überlassen, der, wenn

er das gegenwärtige Schriftchen mit der Schrift von Strauß zusammennimmt, bald erfahren wird, wie verdient die Züchtigung sei, die Reidel an dem öffentlich vollzieht, der, ohne, was er bei seinem Plane gesollt hätte, zuerst durch die Zucht des wahren tieferen Denkens vor seinem öffentlichen Auftreten gegangen zu sein, nun zur Strafe durch eine andere öffentliche Zucht mit allem Rechte hindurchgehen muß, von der wir schließlich nur wünschen können, daß sie heilsam sein möge.

4.

Acta historico-ecclesiastica Seculi XIX. Herausgegeben von G. F. H. Rheinwald, der Theologie und Philosophie Doktor, der Theol. ord. Prof. zu Bonn u. s. w. Jahrgang 1835 und 1836. Hamburg bei Fr. Perthes. 1838 und 1839. 2 Bde. in 8. 522 und 592 S.

Wir hätten schon früher die eben genannte Sammlung von kirchenhistorischen Aktenstücken der neuesten Zeit angezeigt, wenn es uns nicht darum zu thun gewesen wäre, das Erscheinen mehrerer Jahrgänge abzuwarten. Um ein Unternehmen, wie das vorliegende, gehörig beurtheilen zu können, ist es nicht genug, nur den einen und andern Jahrgang vor sich zu haben, zumal wenn gleich im ersten Jahrgang von vornherein gesagt ist, daß die Lücken in der Folge ausgefüllt werden sollen. Ob der Unternehmer sein Versprechen erfüllen, ob er die bisher erschienenen Bemängelungen beachten und verbessern werde, kann nur aus den nachfolgenden Arbeiten ersehen werden. Da aber im Verlaufe des Jahres 1840 keine weitere Fortsetzung des Unternehmens zu unserer Kenntniß gekommen und Herr Rheinwald der Aufmunterung zu bedürfen scheint, so säumen wir nicht länger, über die vorliegenden zwei Jahrgänge der Sammlung unsern Lesern Be-

richt zu erstatten, und dem Sammler einige Winke zu geben, die wir von ihm in Hinkunft befolgt wünschen müssen, wenn sein Unternehmen glücklichen Fortgang und überall günstige Aufnahme finden soll.

Ueber das Unternehmen an sich, die da und dort zerstreuten kirchenhistorischen Aktenstücke zu sammeln, und sie in einem correcten Abdrucke allen jenen zum Gebrauche darzubieten, die sich über die in neuester Zeit so interessanten kirchlichen Erscheinungen gründlich unterrichten wollen, kann man nur beifällig sich aussprechen und herrscht auch über die Zweckmäßigkeit desselben nur eine Stimme. Für den Kirchenhistoriker sind diese Dokumente, zu deren Besitz man oft nur schwer oder gar nicht gelangen kann, unentbehrlich. Der Wunsch des Herausgebers dürfte wohl in Erfüllung gehen, seine Sammlung möchte nicht nur in dem engen Kreise theologischer Leser Eingang finden, sondern auch einer Aufmerksamkeit der Historiker und Administrationsmänner sich erfreuen, denen die Angelegenheiten der Gegenwart immer mehr es nahe legen, daß das religiöse Element im Staatsleben nicht das lezte sei.

Alle, die an den religiösen und kirchlichen Interessen un[s] Zeit Theil nehmen, werden die Sammlung dankbar und f[reu]dig aufnehmen, vorausgesezt, daß der Herausgeber einen [rein] objectiven Standpunkt einhält, Umsicht und durchgängige Unpartheilichkeit anwendet.

Die vorliegende Sammlung will sich anreihen an die gerade vor einem Jahrhundert zu Weimar begonnenen *), von verschiedenen bis an die Grenze des 19. Jahrhunderts fortgeführten Collectionen und bildet mit Diesen ein zusammenhängendes Ganze. Die Wahl des Jahres 1835 als Anfangspunkt ist eine rein zufällige. Von da an werden sich nun die Akta rückwärts bis zum Jahr 1800 ausdehnen, und vorwärts mit den laufenden Jahrgängen fortschreiten. Eine

*) Acta historico-ecclesiastica. Weimar 1736—1758. 24 Bände.

solche chronologische Behandlung der Sache je nach einzelnen Jahren ist in der That immer noch die zweckdienlichste, wenn auch nicht alle Unbequemlichkeit beseitigt ist.

Die bisher erschienenen 2 Bände enthalten eine möglichst vollständige Sammlung der religiös-kirchlichen und kirchlich-politischen Aktenstücke, die in den Jahren 1835 und 1836 ans Licht getreten sind, so weit nämlich dieselben bis jezt erreicht werden konnten, denn einzelne Lücken sollen möglichst bald in den folgenden Jahrgängen nachgetragen werden. Wer es erfahren hat, wie schwierig es ist, aus entfernten Gegenden, und, unter besondern Verhältnissen, oft auch aus der Nähe solche Aktenstücke zu erhalten, der wird in Betreff der Vollständigkeit der Akten billige Nachsicht haben, wenn nur der Sammler unablässig damit beschäftigt ist, das Mangelnde in der Folge nachzutragen und nicht absichtlich dahin strebt, die Ausgangspunkte und den Schluß, oder die Mittelglieder von Verhandlungen zu übersehen, oder gar ganze Actenparthien, die etwa einen ihm uninteressant scheinenden Gegenstand betreffen, zu umgehen.

Wir erhalten in den zwei vorliegenden Bänden 135 Aktenstücke, welche Angelegenheiten und Verhandlungen der katholischen Kirche betreffen, 61 Dokumente, welche die sogenannte evangelische Kirche anlangen, ein Aktenstück, welches der griechischen Kirche angehört, in einem Anhang 1 und in einem Nachtrag noch 2 besondere Nachrichten, denen wir, wie freilich auch manchen Andern unter den Akten stehenden, den Charakter von Urkunden nicht zuzuerkennen vermögen. Was nun den Plan der Sammlung und die Anordnung der Dokumente betrifft, so haben wir gegen die chronologische Behandlung je nach einzelnen Jahren nichts Bedeutendes zu erinnern, und können die Vertheilung des Materials je nach dem kirchlichen Charakter der Aktenstücke nur in der Ordnung finden. Wir haben die drei großen Rubriken: Katholische, Evangelische und Griechische Kirche, in denen die betreffenden Akten vorgelegt sind.

Auch die Vorlage der Akten nach den einzelnen Ländern, denen sie angehören oder denen sie ihren Ursprung verdanken, wollen wir nicht tadeln, nur müssen wir hiebei auf eine große Inconsequenz aufmerksam machen, die sich der Sammler und Ordner zu Schulden kommen ließ.

Unter der Rubrik Italien, welches unter den katholischen Ländern mit Recht die erste Stelle einnimmt, erscheinen nicht blos Bullen, Breven, Cirkulare und Erklärungen, welche, wie man doch zuverlässig erwarten sollte, katholische Zustände und Verhältnisse in Italien betreffen, sondern auch und noch weit mehr Urkunden, die die verschiedensten kirchlichen Provinzen der katholischen Welt anlangen. Doch dieses würde noch nicht so gar sehr auffallen, weil man vermuthen könnte, Herr Rheinwald habe das katholisch-kirchliche Oberhaupt, welches bekanntlich in Italien seinen Sitz hat, im Auge gehabt, und sei der Meinung gewesen, Alles, was von Rom ausgehe und auf kirchliche Angelegenheiten Bezug habe, müsse unter der fraglichen Abtheilung vorkommen, eine Ansicht und Stoffabtheilung, der wir unseren Beifall nicht schenken können. Allein auch diese Ansicht und Stoffeintheilung hat der Sammler nicht consequent festgehalten und durchgeführt. So kommt z. B. unter der Abtheilung Frankreich, Jahrgang 1835 p. 337 ein päpstliches Breve an den Bischof von Straßburg in der Bautain'schen Sache vor, welches mit vollem Rechte hier seine gehörige Einreihung gefunden hat; aber wir fragen billig, warum sind nicht so viele andere päpstliche Schreiben gleichfalls in dieser Weise eingereiht, warum erscheinen die meisten unter der Rubrik „Italien" oder wie im Jahrgang 1836 unter der Rubrik „Kirchenstaat"? Was haben die Bulle wegen Errichtung eines Benediktiner-Klosters zu Augsburg, welche offenbar zu den andern Aktenstücken, dieselbe Sache betreffend, unter die Rubrik Bayern gehört, das Breve an den Bischof von Krakau, Cirkulare, Bullen u. s. w., Schweizerische Angelegenheiten betreffend, mit Italien zu schaffen? Berühren z. B. das Schrei-

ben des Pabstes an den Pfarrer Cuttat im K. Bern, und ein solches an den Grafen Montalembert, das Breve an den Bischof von Osnabrück — den Kirchenstaat? Jedermann sieht ein, daß diese Aktenstücke unter die Rubrik der Länder hätten eingereiht werden sollen, deren kirchliche Zustände oder Verhältnisse sie besprechen; oder wenn man einmal der Ansicht war, die Schreiben, welche von Rom ausgingen, unter Italien oder dem Kirchenstaate aufzuführen, so hätte man auch diese Art der Anordnung beibehalten und durchführen sollen. Ueberall finden wir hier keine Ordnung und keinen bestimmten Plan, wo im Gegentheile der Ueberblick und das Nachschlagen erleichtert, wie auch das Zusammengehörige seine natürliche Stellung erhalten würde.

Dieselbe Unregelmäßigkeit findet sich auch in dem jedem Bande voranstehenden Inhaltsverzeichniß. Bei einzelnen Nummern oder Artikeln ist der Inhalt derselben, was wir sehr zweckmäßig finden, kurz bezeichnet, bei andern aber nicht. Von diesem willkührlichen Verfahren weiß man keinen Grund anzugeben. So z. B. ist im Jahrgang 1835 unter Italien Nr. 4 eine Bulle bezeichnet und beigefügt: die Schriften des zu Bonn verstorbenen Professors Hermes betreffend; dagegen bei den beiden vorangehenden Artikeln Nr. 3 Cirkulare an den K. R. Clerus der Schweiz, und Nr. 2 Breve an den Bischof von Krakau — ist kein Betreff angegeben. Und so geht es durch alle Nummern der beiden Jahrgänge hindurch. Gewiß ist es bei solchen Dokumenten sehr erwünschlich, immer auch das Datum und die Unterschrift zu besitzen; hier aber fehlt bald das Eine bald das Andere, oder Beides zugleich, z. B. im 1ten Bd. S. 24, 107, 173, 218, 304 u. s. w., im 2ten Bd. S. 19, 22, 158, 229 u. s. w.

Was wir bisher zu bemerken uns erlaubt haben, betrifft nur das Aeußere der vorgelegten Aktenstücke. Nun müssen wir aber auch diese selbst etwas genauer in Betrachtung ziehen und nachsehen, ob der Unternehmer der Sammlung in Betreff derselben in Allweg seine Stellung zu ihnen er-

kannt und geleistet hat, was man billiger Weise erwarten kann.

Soll eine Sammlung von Acta als Grundlage der wahren Geschichte einer gewissen Zeit dienen, so wird vor Allem erfordert, daß derjenige, welcher eine solche veranstaltet und sie den Freunden und Forschern der Geschichte in die Hände legt, die größte Unpartheilichkeit und reine Objectivität in Betreff solcher Urkunden beobachte und handhabe. Geschähe dieses nicht, so müßte man das Zutrauen zu demselben verlieren und die Treue des Sammlers würde verdächtig. Das Zutrauen und die Treue sind aber dann um so mehr in Anspruch zu nehmen, wenn der Sammler z. B. einer anderen Confession angehört als die Akten. Leicht möchte es hierbei geschehen, daß man bei Aufnahme von Akten in die Sammlung einen Standpunkt einnimmt, der der Einseitigkeit huldigt. Und eine solche Aktensammlung als Urkunden, auf denen die Geschichte ruhen sollte, könnte für die Auffassung und geschichtliche Darstellung von Zeit-Verhältnissen sehr nachtheilig sein. Wer solchen Dokumenten traute, würde zu einer einseitigen Geschichtsschreibung geführt werden. Es fragt sich nun, hat Herr Rheinwald die eben bezeichnete Bedenklichkeit von sich fern zu halten gewußt? Darf man ihm zuverlässig trauen und sich sagen, daß man durch das Studium seiner Akten in den Stand gesezt werde, eine unpartheiische und treue Darstellung der kirchlichen Erscheinungen unserer Zeit geben zu können?

Wir wollen nicht geradehin behaupten, daß der Sammler der vorliegenden Aktenstücke absichtlich darauf ausgegangen sei, sich eine möglichst große Anzahl von solchen Verhandlungen zu verschaffen, die einer gewissen kirchlichen Richtung des Augenblicks angehören, einer Richtung, die man die liberale und radicale zu nennen pflegt. Aber das kann nicht geläugnet werden, daß das Auge des Herrn Sammler's mit ganz besonderem Wohlgefallen auf den Akten, die einer solchen Richtung dienen, ruhte, und daß er es nicht unterdrücken konnte, seine Freude darüber auszusprechen. Es ist dies ein

Umstand, welcher durchaus nicht geeignet ist, vollkommenes Zutrauen zu wecken und die Unpartheilichkeit sich zu vindiciren. Nur ein Beispiel, auf welches Herr Rheinwald selbst ausdrücklich hinweist, und man wird uns beistimmen, wenn wir vor der Hand Mißtrauen gegen denselben hegen — bis er uns andere Beweise seiner Unpartheilichkeit vorlegt. In dem Vorwort zum Jahrgang 1835 äußert sich nämlich der Sammler in Betreff der Bewegungen in der katholischen Schweiz also: „Die Aufmerksamkeit, welche hier diesen Begebenheiten gewidmet worden ist, und noch künftig gewidmet werden muß, wird niemanden befremden, der nicht gewohnt ist, die Bedeutung der Ereignisse nach dem Areal der Länder zu messen. Wir erinnern statt anderer nur an Aargau. Dieses kleine Land hat durch seinen kräftig nachhaltigen Widerstand gegen die Hierarchie Europa eine Lehre und ein Beispiel gegeben, welche nicht verloren sein werden."

Dieses kleine Land Aargau also, wo in diesem Augenblicke die Früchte eingesammelt werden von der Aussaat der Jahre 1835 und 1836, wo ein förmlicher Raub an Corporationsgütern geschieht und von allen europäischen Mächten garantirte Staatsgesetze und Verträge ganz leichter Dinge aufgehoben und nach einer unbeschreiblichen Willkühr gegen die katholische Kirche gewirthschaftet wird, so daß selbst reformirte Cantone ihr Entsetzen ob solchen Vorgängen nicht stark genug auszusprechen vermögen, dieses kleine Land also wäre es, welches nach Rheinwalds hochweisem Rath Lehre und Beispiel werden sollte für ganz Europa! Der Himmel wolle unsere Regierungen bewahren, daß sie solchen Lehren und Beispielen, wie sie ihnen hier wollen vorgeführt werden, keinen Eingang bei sich verstatten. Wir sprechen dies in ihrem eigenen Interesse aus.

Liest man noch die Schweizerischen Verhandlungen selbst nach, auf welche Rheinwald seine Lobpreisungen und Zumuthungen stützt, so wird uns kaum begreiflich, daß ein schweizerischer katholischer Kirchenrath sich in solche Widersprüche

in Betreff des Dogma und der Kirchenverfassung verwickeln konnte, wie sie aktenmäßig vor uns liegen. So weit sind die Schweizerischen Staatsbehörden verirrt, daß sie ihre katholischen Dogmen, und aus diesen ihre staatskirchenrechtliche Machtvollkommenheit zu erweisen suchen aus dem frommen, urchristlich-katholischen (?) Philosophen und Religionslehrer (?) Eschenmayer *).

Und nun fragen wir unsere geneigten Leser, was sie von einem Manne denken, der es wagen konnte, solch' einem verkehrten Treiben nicht allein seinen Beifall zu zollen, sondern es auch noch zum Vorbild für ganz Europa hinzustellen? Wenn hier keine Befangenheit obwaltet und keine offenbare Partheilichkeit für gewisse kirchliche Richtungen, dann vermögen wir keine mehr aufzufinden.

Aus dieser subjectiven Stimmung des Sammler's läßt es sich auch erklären, wie er keine Mühe scheuen mochte, alle Akten, auch die unbedeutendsten, sich zu verschaffen, welche die fragliche Richtung hervorgerufen hat. Diese schweizerischen Artikel füllen deshalb auch einen bedeutenden Theil der vorliegenden zwei Bände aus. Vom richtigen Standpunkte diese Akten angeschaut, wird man so recht überzeugt, daß eine frivole Regierung, alles Christliche und Kirchliche verkennend, nur sich selbst zur Auflösung führen müsse.

Nebst den Schweizerischen Aktenstücken nehmen im Jahrgang 1836 die badischen einen verhältnißmäßig großen Raum ein. Sie betreffen die bekannten Mersy'schen Wünsche, die Remotion des Prof. Dr. Schreiber von der theol. Professur, die Ritualangelegenheiten im Erzbisthum Freiburg u. s. w. Aktenstücke, die in spätern Jahren noch den Forschern und Freunden der Geschichte die kirchlichen Verhältnisse und Bestrebungen im Badischen andeuten werden, von denen (es schmerzt uns dies anführen zu müssen) ein Berliner Recensent, wahrscheinlich durch diese Aktenstücke und durch Artikel

*) Bekanntlich ist Eschenmayer weder Katholik noch Religionslehrer.

von sogenannten Freunden der guten Sache in der Leipziger Allgemeinen instruirt, wörtlich sagt: „daß (bis in neuester Zeit sowohl auf kath. als auf protest. Seite eine Reaction in Freiburg wie in Heidelberg eingetreten ist) keine deutsche Landschaft mit Baden in dem Verfall des Christenthums, in dem Abhandengekommensein aller christlichen Lebensgedanken sich messen dürfte, darüber mag wohl nur e i n e Stimme sein, wenn man etwa die Leipziger Allgemeine ausnimmt" *).

Wenn wir es nicht gerade ungern sehen, daß Herr Rheinwald in Betreff der Hermes'schen Angelegenheit alle nur immer aufzubringenden Notizen und Akten gesammelt hat, so daß schwerlich ein Zeitungsartikel oder ein Privatschreiben wird aufzufinden sein, wovon, wenn günstig lautend für die Sache, nicht Mittheilung in den vorliegenden Akten geschehen wäre, so beklagen wir es doch, daß verhältnißmäßig allzuwenig von der Gegenparthei, die es an schriftstellerischer Thätigkeit um so weniger fehlen ließ, als sie die Wahrheit in der fraglichen Angelegenheit zu vertreten hatte, berührt oder aufgenommen worden ist. Allein unserem Herrn Sammler scheinen eben die Gegensätze mit ihrer kathol. Richtung weniger beliebig gewesen zu sein als erstere, deren Richtung seiner subjectiven Stimmung in der Sache mehr zusagen mögen. Aber wo bleibt bei so bewandtem Standpunkte — die Unpartheilichkeit und Vollständigkeit der gesammelten Urkunden?

Noch mehr; wo der Sammler auf Dokumente stößt, die ihm in jeder Beziehung mißbeliebig scheinen, kann er es nicht unterlassen, die Objectivität einer Urkunde mit seinen Glossen zu verdächtigen. Wie z. B. im Jahrgang 1835 p. 19 in der Anmerkung, wo er den ganzen Eindruck einer päbstlichen Bulle zur Anathematisirung der Antiochenischen Synode vom

---

*) M. s. Evangelische Kirchenzeitung. Berlin. Jahrg. 1840. Novbr. p. 742.

Jahre 1806 durch besondere Bemerkungen zu schwächen sucht, indem er die Behauptungen der Bulle zu verdächtigen unternommen hat.

Was sollen die in den Text eingeschobenen Fragzeichen, z. B. im Jahrgang 1835 p. 177 und p. 346; will der Sammler dadurch schon beim ersten Anblick das Urtheil des Lesers der Akten gefangen nehmen, und das ganze Dokument verdächtig machen? So etwas steht einem unbefangenen Aktensammler durchaus nicht zu. Ist es ihm aber darum zu thun, nur für eine gewisse Richtung in der kath. Kirche der neuesten Zeit die Akten zu sammeln und zurechtzustutzen, so möge er dieses im Vorworte anzeigen, damit das Publikum nicht getäuscht wird.

Wir glauben durch das bisher Vorgebrachte die Leser vorliegender Akten genugsam zur Vorsicht vermahnt zu haben, und bitten Herrn Rh., daß er sich unsere Bemerkungen zur Belehrung nehme; denn je mehr wir die Fortsetzung der Sammlung wünschen, um so dringender müssen wir darauf bestehen, daß die Akten in ihrer Vollständigkeit, Unversehrtheit und Unpartheilichkeit uns geliefert werden, weil im entgegengesetzten Falle eine w a h r e Geschichtsauffassung und Darstellung nach solchen Akten verkümmert, ja unmöglich gemacht würde. Die äußere Ausstattung des Werkes, wie wir dies von Friedrich Perthes schon von selbst erwartet haben, läßt nichts zu wünschen übrig.

5.

S. Gregorii episcopi Nysseni de precatione orationes V. graece et latine ad codicum M. S. S. fidem emendavit, supplevit et illustravit Jo. Georgius Krabingerus bibliothecae reg. Monacensis custos. Landishuti, 1840 in libraria Jo. Nepom. Attenkoferi (Josephi Thomanni).

Der unkorrekte Text der Werke Gregors [illegible] Nyssa, der

sich in den Pariser Ausgaben dieses Kirchenvaters findet, veranlaßte den gelehrten Herausgeber gegenwärtiger Schrift schon in früheren Jahren, Gregors **oratio catechetica** und dessen Werk **de anima et resurrectione** nach Handschriften von bewährtem Texte herauszugeben und einen korrekten und vollständigen Text herzustellen, welchen er bei beiden Arbeiten sowohl mit kritischen als erläuternden Anmerkungen versah.

Auch die gegenwärtige Schrift ist von demselben Standpunkte aus begonnen und mit demselben Gehalte wie die früheren vollendet worden. Herr Kustos Krabinger hat zur Herausgabe des *λόγος εἰς τὴν προσευχην* außer den auf der Bibliothek zu München vorhandenen Handschriften durch Vermittlung der Herren von Linner und Maßmann auch mehrere Pariser- und Wiener-Handschriften benützt und auf diese Weise die Lücken, welche früher Petrus Galesinius *) nur in der lateinischen Uebersetzung ausgefüllt hatte, auch für den griechischen Text wieder hergestellt. Die Ausgabe ist daher was Text und Anmerkungen betrifft gleich schätzbar.

*) Gregorii Nysseni conciones quinque de oratione domini, ejusdem conciones octo de beata vita comparanda omnes a Petro Galesinio conversae. Romae MDLXIII. apud Paulum Manutium Aldi F.

Druckfehler des fünften Bandes.

Seite:	Zeile:		Statt:	lese man:
36	1	v. O.	Verlangten,	Verlangten
—	9	= U.	wischenschaftl.	wissenschaftl.
—	6	= «	seiner	seine
—	17	= O.	sezt=	sezt
—	1	= U.	*)	**)
42	17	= «	Mittelpunkt	Mittelpunkt,
44	1	= O.	Religion	Religion,
—	12	= «	gebildeten,	gebildeten
50	13	= U.	Ordnung;	Ordnung:
51	9	= «	Chrtstenthum	Christenthum
53	14	= O.	in die	in der
54	17	= «	matikerd ie	matiker die
—	15	= U.	Duelle	Quelle
55	12	= O.	geltend,	geltend:
—	12	= U.	aufzunehmen	aufzunehmen,
56	16	= O	Regel „nur	Regel: „nur
—	12	= U.	Zeit	Zeit
—	2	= «	Tesla	Testa=
57	12	= O.	oder	oder:
58	15	= «	:	;
—	12	= U.	primaria	primaria,
—	14	= «	broban-	proban-
60	3	= «	feteamur	fateamur
61	5	= O.	Commonilorium	Commonitorium
—	19	= «	ccclesiae	ecclesiae
63	8	= «	die die Kirche	die Kirche
—	12	= U.	Vernunf	Vernunft
64	17	= O.	heil	heil.
65	2	= U.	erkennt	erkannt
—	1	= «	m	im
70	12	= «	erkennt	erkannt
71	7	= O.	vorherschende	vorherrschende
72	10	= «	Abzeichen.	Abzeichen,
73	1	= «	den	dem
—	19	= «	besserm	bessern
74	9	= U.	Dtatektik	Dialektik
76	15	= «	des Zlaubens Symbol	das Glaubens=symbol
79	7	= «	Gibiete	Gebiete
—	12	= «	denselben	demselben
80	3	= «	151	451
	18	= «	stets das,	stets das
81	7	= «	den	dem
83	4	= O.	Mittelpunkte	Mittelpunkte,
86	11	= U.	gottliches	göttliches
87	4	= «	Verstellung	Vorstellung
92	5	= O	sur	für
—	11	= «	ist	ist
95	4	= U.	commonitor,	commonitor.
97	1	= O.	seien	sei; von
102	2	= U.	Larin.	Lerin.
103	13	= O.	Geheim=nißselbst	Geheimniß selbst
—	16	= «	tystematisches	systematisches
—	6	= U.	Glaube,.	Glaube,
106	10	= O.	Jmteresse	Interesse
—	13	= «	Eius	Eins
—	10	= U.	unmittelbarer	unmittelbare
107	15 u 19	O.	Johannisch.	Johanneisch.
115	6	= U.	der Charakter	den Charakter
117	14	= O.	dem	den
118	3	= «	uuter — Jesai	unter — Jesai.
—	18	= U.	*)	**)
120	4	v. O.	necesso —	necessa —
—	10	= «	meam	meum
—	14	= «	coram	eorum
—	14	= «	Dommini	Domini
—	6	= U.	nirate	nitate
121	3	= «	demicas	demicos.
122	12	= O.	hingibt	hingibt.
—	17	= «	stie	sie
124	2	= U.	nissi	nisi
125	8	= «	ingeuiis	ingeniis
—	4	= O.	Lehrern	Lehren
128	17	= «	den	dem
129	12	= «	den	dem
131	8	= «	Ratur	Natur
—	6	= U.	morbi dum	morbidum
132	4	= O.	wirktichen	wirklichen
—	8	= U.	praeparet	praeparat
—	11	= «	deputanti.	deputandi.
133	5	= «	Tertullian,	Tertullian.
134	10	= «	Regation	Negation
—	13	= «	des positiven	der positiven
140	15	= «	Dogwa	Dogma
146	9	= «	Au fdie	Auf die
—	15	= «	conspirant.	conspirant;
—	16	= «	Tertullian.	Tertullian.
148	12	= «	Theile als Zu=	Theile, als die
149	6	= O.	Wissen	Wisse
—	16	= U.	hätten.	hätten."
150	13	= «	primo	prima
152	16	= O.	ich	lich
153	17	= «	sei, in u. für welche	sei; in u. für welchen
154	15	= U	bisherigen	Bisherigen
155	11	= «	reliquentes	relinquentes
239	2	= O.	angesehen,	angesehen werden,
248	7	= U.	voranstellt	vorangestellt
250	10	= «	mußte	mußten
254	9	= O.	*)	**)
—	12 u. 15	«	Bewußtsein	Bewußtseins
257	11	= «	ein absolute	eine absolute
262	8	= «	Moment	Momente
263	5	= «	dialek=	dialektische
—	1	= U.	S.heiermacher	Schleiermacher
264	1	= «	Sum,	Summ.
266	15	= O.	tunc	tunc.
—	12	= U.	eerta	certa
267	3	= «	übee	über
—	11	= «	vol	vel
268	11	= «	seientia	scientia
—	10	= «	Summ	Summ.
269	7	= «	christiiche	christliche
270	4	= O.	seiber	selber
—	5	= U.	hemüht	bemüth
—	10	= «	Schleier=macher	Schleier=macher.
272	8	= «	codum	eodem
287	14	= «	Ganzes	Ganzes
290	16	= «	Thätigkeien	Thätigkeiten
291	8	= O.	analystische.	analytische.
293	3	= «	und in	und die in
—	4	= «	Doamati	Dogmatik
302	16	= «	als eine	als einen

Seite:	Zeile:		Statt:	lese man:
305	13	v. O.	rachtet	trachtet
309	10	» «	logische	logische
311	11	» «	objektive log.	objektive, log.
312	4	» U.	divinitas	divinitus
314	13	» «	Erkenntuiß	Erkenntniß
320	11	» O.	Urbilde	Urbildes
321	12	» «	welcher	welchen
—	13	» «	zweite	zweite
329	15	» «	Systemen	Systeme
—	3	» U.	bekämpfende	bekämpfenden
—	15	» «	Polykarpus	Polykarpus.
334	2	» «	exprobatis	exprubratis
335	1	» «	logat,	loget.
337	13	» «	Gottliche	Göttliche
339	4	» O.	Jere-	Jre-
340	5	» U.	dex	der
—	9	» «	Athaenaeum	Athenaeum
342	9	» O.	Pythgo-räisch-	Pythago-räisch-
344	2	» U.	Alexandrius	Alexandrinus
—	3	» «	Pottar.	Potter.
345	9	» «	Prot-	Pro-
—	17	» «	„welche" zu streichen.	
346	1	» O	reptikos	treptikos
—	13	» U.	Denn	Denn
348	11	» O.	dreinigen Gottes	dreieinigen Gotte
352	18	» «	Charaktern	Charaktere
359	6	» U.	noninem	onnmen
—	7	» «	sy-	syn-
361	18	» O.	Mittelalter	Mittelalters
367	11	» U.	aller	alle
369	9	» O.	saneti;	sancti;
370	16	» U.	Scholastiker	Scholastik
373	5	» O.	Ruisbroek	Ruisbroek
—	9	» «	Christ;	Christi;
374	7	v. U.	„eine" zu streichen.	
—	13	- «	Abulard	Abälard
375	3 u. 4	- O.	und die	und über die
378	8	- «	Natur	Natur
—	18	- «	zunehmenden	zu nehmenden
380	13	- «	n der	u. der
381	3	- «	Reuchlin	Reuchlin
382	9	- U.	Peinzip	Prinzip
385	4	- «	schrieb).	schrieb),
387	5	- «	*)	**),
394	2	- O.	Motifirung	Motivirung
395	12	- U.	swurf,	wurf,
408	2	- O.	Beginnen,	beginnen,
—	6	- «	Eiufluß	Einfluß
410	13	- «	Conclomerat-philos	Conglomerat-philos.
—	3	- U.	Studium	Studiums
421	5	- O	Cnristus	Christus
—	8	- U.	derselben"	derselben.
424	14	- «	die, beiden	die beiden
426	3 u. 4	- O.	hat; den	hat: der
429	1	- U.	De praecriptione haereticos.	De praescriptione haereticor.
430	11	- «	Ganzen;	Ganzen:
431	15	- «	Weltkämpfe	Wettkämpfe
433	15	- «	historic-polem.	historico-polem.
434	4	- O.	S. thomae	S. Thomae
—	10	- U.	institutionae	institutiones
—	17	- «	theologiae	theologia
—	17	- «	specnlatlva	speculativa
435	1 u. 2	- O.	religionsphilo-sophischem	religionsphilo-sophischen
436	12	- U.	1829 so	1829, so
437	12	- O.	zu kommt	zukommt
438	6	- U.	insresondere	insbesondere
439	3	- O.	kann.	können.

Inhalt des fünften Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.



Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk,
geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath
Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel,
Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg
im Breisgau.

Sechster Band.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1841.

I.

Abhandlungen.

1.

Gutachten
über
das Leben Jesu von Dr. Strauß.

Die zweite Abtheilung dieses Werkes behandelt die Wunder, die Begegnisse, den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Zuerst also die Wunder.

§. 54. Was man über die Wunder Jesu im Allgemeinen hin und her gesagt, und in neuen Wendungen wiedergegeben hat, können wir als bekannt annehmen. Kein Theil hat noch dem andern Zugeständnisse gemacht, woraus eine Annäherung der Gegner und Vertheidiger zu gewärtigen wäre. Wir sehen uns also nach einem Standpunkte um, der uns einer Ausgleichung näher zu bringen verheißt.

Der Stifter unseres Glaubens konnte nicht das gewöhnliche Verfahren im Unterrichte einhalten, jeden Lehrsatz mit Beweisen belegen, und so begründen, daß das Volk von der Wahrheit desselben durchdrungen, ihn unter seine Ueberzeugungen aufnahm. Ein solcher schulgerechter Gang der Unterweisung konnte nicht einmal bei den Aposteln, denen er die Erhaltung und Ausbreitung seiner Lehre zugedacht hat, in Anwendung kommen: zum Theile aus Mangel an der Vorbereitung, die ihnen ihr Stand und ihre Erziehung nicht bieten konnte; sodann besonders wegen Kürze der Zeit, die der Herr im Lehramte zugebracht hat.

Da ihm nun der gewöhnliche Weg des Unterrichtes völlig unbrauchbar war, konnte er nur durch ein abgekürztes, durch das kürzeste Verfahren, sein Ziel erreichen, wenn er seine Lehre als Gesetze verkündete. Das hat er nun wirklich gethan, wie es seine Lebensbeschreiber bezeugen: er lehrte nicht wie die jüdischen Lehrer, etwa wie die Männer der pharisäischen Schule, sondern wie Einer der mit Macht bekleidet ist. Matth. VII. 29. Mark. I. 22. Luk. IV. 32. Er sprach als Gesetzgeber und zwar in der Weise, daß er seine Gesetze über die mosaischen erhob, oder ihnen entgegenstellte, und sie somit einzeln abrogirte. Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde: du sollst nicht tödten; ich aber sage euch — Matth. V. 21. 22. Ihr habt gehört, du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: wer begehrlich ein Weib anblickt — V. 27. 28. Den Alten wurde gesagt, wer sein Weib entläßt, gebe ihr den Scheidebrief; ich aber sage — V. 31. 32. Auch habt ihr gehört, daß den Alten gesagt wurde: du sollst nicht falsch schwören; ich aber sage euch — V. 33. 34. Ihr habt gehört, daß gesagt wurde, Aug für Aug — V. 38—42. Ihr habt gehört: du sollst den Nächsten lieben, und den Feind hassen; ich aber — V. 43 f.

Nun kömmt Alles auf die Frage an, wie er seine Ermächtigung, eine neue religiöse Gesetzgebung in die Welt einzuführen, begründete. Hierüber nicht verlegen, versicherte er, die Vollmacht dazu unmittelbar von Gott erhalten zu haben. Dadurch wurde das Geschäft über alle Maßen vereinfachet; seine Aussprüche stützten sich insgesammt auf einen und denselben Beweis: Es ist Gottes Wort, in dessen Auftrage ich zu euch gekommen bin; es ist sein Wille, den ich euch verkünde.

Allein gerade dieses, worauf am End das Ganze beruht, konnte am wenigsten aus Vernunftgründen und durch eine Reihe von Schlüssen dargethan werden. Die Beweise so großer von Gott verliehener Macht, da sie auf discursivem Wege nicht zu erlangen waren, mußten sinnlich zur Anschauung kommen. Das Volk wie die Apostel mußte Thatsachen sehen,

die zu verbringen kein menschliches Vermögen zureicht, Werke Gottes, welche die Ermächtigung des neuen Gesetzgebers bezeugten.

Hat es mit den vorgetragenen Sätzen seine Richtigkeit, so sind alle die philosophischen Einwendungen, mit denen man uns einzuschüchtern gedenkt, nicht hinreichend, die Glaubwürdigkeit der Wunder des Herrn zu entwerthen. Oder zeige man uns einen andern Weg, auf dem er die Macht, ein neues Gottesgesetz einzuführen, dem Volke darthun konnte.

Die tadelnden Worte, daß Jesu in dieser Hinsicht mehr als genug gethan habe, zeigen wohl den guten Willen des Verfassers; aber gefährden nichts. Alle Söhne Palästinens und der Angrenzungen sollten, so viel möglich, thatsächliche Beweise von der an Jesu durch Gott verliehenen gesetzgeberischen Gewalt gesehen haben, um voraus von der Heiligkeit seines Gesetzes überzeugt zu werden, begierig nach dem Unterrichte in demselben zu verlangen, und sich ihm mit Wärme zu ergeben. Daher der rasche Aufschwung des Christenthums, als der Herr so eben sein Lehramt und seine Augen geschlossen hatte.

§. 55. Das Verfahren, sich der Wunder Jesu dadurch zu entledigen, daß man sie als Mythen verruft, ist zwar nicht kunstreich, aber unschön. Das edle Beginnen, menschliches Unglück zu vermindern, Schmerzen, in welcher Gestalt sie sich zeigten, zu heben; Zuständen, wie Blindheit, Lähmung, welche Unfähigkeit zum Brodverdienste, und also Mangel und Elend nach sich zogen, abzuhelfen; solche Werke der Milde und Gutthätigkeit unter die Fabeleien zu werfen: wen sollte dabei nicht das Befürchtniß anschauern, eine erhabene Persönlichkeit voll Wohlwollen und Wohlthätigkeit zu verletzen! Und noch dazu wegen Mangel des Gefühls fur das Gute und Schöne zur Schau zu stehen!

Wollen Sie ein mythisches Wunder sehen; eine Prahlerei, womit Niemanden Gutes geschah, eine Störung der Naturordnung, eine Albernheit, die das Siegel der Lüge an der Stirne trägt?

Habib der Sohn Malec, ein einflußreicher Häuptling unter den Arabern, gab Mohammed das Versprechen, an ihn als Prophet Gottes zu glauben unter der Bedingung, daß er ein Wunder oder vielmehr eine Reihe von Wundern, die er ihm vorschrieb verrichte. Die Forderungen waren groß, die Freunde des Propheten wurden ängstlich; aber Mohammed betete zu Gott, und sieh, alles geschah, wie es Habib der Sohn Malec verlangt hatte. Die Bedingungen desselben lernen wir, ohne sie aufzuzählen, aus der Erfüllung kennen.

Nachdem der Prophet gebetet hatte, befahl Gott dem Engel des Dunkels, Finsterniß, jedoch nicht dichter als ein Faden über die Erde zu bringen. Das genügte, den Orient und Occident zu verdüstern, Meer und Land, so daß kein Mensch den andern; der Hirte sein Vieh nimmer sah, und das Licht aller Lampen erlöschte. Die Zeugen, von Schrecken erfüllt, riefen: o Mohammed für diese Aufgabe ist es genug, rufe jezt den Mond vom Himmel! auf ein kurzes Gebet sprang der Mond in einem Sprunge herab, und ließ sich auf der Kaaba nieder; dann vollzog er siebenmal den Umgang um die Kaaba wie ein frommer Pilger, und machte zum Schlusse eine betende Verneigung, um die heil. Ceremonie zu beenden.

Hierauf nahte sich der Mond dem Apostel Gottes mit einer tiefen Verbeugung, hielt sich dann in aufrechter Stellung zitternd wie ein flammendes Schwerdt, und grüßte ihn mit einer Stimme, allen Bewohnern Mekkas hörbar, als Gottes Gesandten. Nach dieser Höflichkeit machte der Mond auch den Umgang um den Propheten, und schob sich, denn Gott hat ihn zu diesem Zwecke verkleinert, in den rechten Aermel des Propheten ein, und trat wieder beim linken Aermel heraus; dann gieng er in den linken Aermel zurück, und kam sohin durch den rechten auf ein Neues zum Vorschein. Dieses vollbracht, schlof er durch die Oeffnung des Gewands am Halse hinein, und bewirkte unten am Saume den Ausgang. Kaum hatte er diesen ungeregelten Lauf vollzogen, spaltete er sich in zwei Hälften, deren die eine nach dem Orient,

die andere nach dem Occident flog, sogleich aber vereinigten sich beide Hälften am Himmelsgewölbe zu einer Scheibe, wie uns der Mond jetzt noch erscheint. Nach seiner Wiedergeburt erhob er noch einmal seine Stimme, und bot dem Gesandten Gottes seine Freundschaftsdienste für die Zukunft an. So weit die Lebensbeschreiber Mohammeds oder die Sonniten [1])

Wie ganz anders betragen sich die Lebensbeschreiber Jesu? Die Pharisäer konnten die Thaten des Herrn nicht in Abrede stellen; aber alle waren an diese niedrige irdische Sphäre geheftet, sie wünschten nun auch etwas Ueberirdisches, ein Zeichen seiner Macht am Himmel, etwa ein Eingreifen in den Lauf der Himmelskörper zu sehen. Matth. XVI 1. Mark. VIII. 11. Hier war den Evangelien Thor und Thüre geöffnet, ins Gebiet der Mythen auszuschweifen, und wenn nicht so verrückt, wie die Sonniten, doch in ähnlichem Geiste die Leser zu bedienen. Dagegen sehe man bei diesem Anlasse die Eingezogenheit unserer heil. Bücher und ihre Gebundenheit an das Gegebene.

§. 56. Im II. Abschnitt IX. Kap. §. 89. S. 7 werden wir auf eine analoge Kraft im Menschen angewiesen, woraus sich mehrere Wunderheilungen Jesu als Naturwirkungen erklären: es ist der thierische Magnetismus. „Hier haben wir, sagt Herr Strauß, gleichfalls eine heilende Einwirkung der Hand, und zwar nicht der Arznei reichenden oder chirurgisch operirenden, sondern der blos berührenden Hand, der einfachen Handauflegung, mittelst welcher auch Jesus so häufig heilt; hier finden wir sogar ohne unmittelbare Berührung eine Wirksamkeit des bloßen Wortes, ja der Willensrichtung des Magnetismus: und doch läßt die ganze Beschaffenheit der Zustände, der wirkenden Individuen und des Heilverfahrens, an nichts wirklich Uebernatürliches denken.“ u. s. w.

Ich will mich dem angetragenen Analogon nicht wider-

[1]) J. Gagnier, la vie de Mahomed, T. I. ch. XIX.

setzen; jedoch möchte ich wissen, ob wohl ein mit schwerer Krankheit Behafteter im Augenblicke der Anwendung magnetischer Kraft geheilt von dannen gieng, wie es sich traf, wenn Jesu einen Kranken berührt, oder, wie es hie und da geschah, wenn er einem solchen die Hände aufgelegt hatte? Hier ist die ungeheure, die unausfüllbare Kluft, die zwischen den Heilungen Jesu und den Heilungsversuchen der Magnetiseurs liegt. Zu dem hat der Erlöser meist Männer also geheilt, auf welche selten eine magnetische Einwirkung gelingt. Möge nun die Analogie bestehen, so war Jesu in überschwenglicher übermenschlicher Fülle mit magnetischer Kraft begabt, und der Erfolg blieb eines Theils im Gebiete des Natürlichen, so daß die Naturgesetze, wie man uns immer entgegenruft, nicht durchbrochen wurden, andern Theils übersteigt er in unermeßlicher Weite die blos natürlichen Wirkungen des animalischen Magnetismus.

Demnach wären Wunder denkbar, welche so wenig den Naturgesetzen zuwider laufen, daß sie sogar mit Naturkräften bewirkt werden in der Weise, daß sie dem Wunderthäter in maßloser Größe beiwohnen, wie es den Menschen nicht bescheret ist. Es wären Wunder gedenkbar in der Weise, daß ein höher begabter Geist die Macht ausübte, mehrere Naturkräfte zusammen zu leiten, und schöpferisch dadurch Erfolge zu erzeugen, die, dem Vermögen der Menschen unerreichbar, von uns nicht einmal verstanden werden können. Das wäre sohin nicht eine zeitliche Störung der Gesetzlichkeit der Natur, sondern eine Anwendung der Natur zu Wunderverrichtungen.

Völlig verunglückt ist aber der Gedanke, die prophetische Fernsicht Jesu aus der magnetischen Erscheinung des Hellsehens oder der clairvoyance verständlich zu machen. Man kann nicht Magnetiseur und zugleich Hellsehend sein; der erste bedarf eines kräftigen Körperbaues; das andere hingegen, das Hellsehen, ist eine Begabung schwächlicher krankhafter Geschöpfe. Auch hat er sich schwerlich magnetisiren lassen, und noch weniger sich selbst magnetisirt, um hellsehend zu werden.

Die Dämonischen, allgemein betrachtet.

(§. 90. S. 10 f.)

§. 57. Der Herr Verfasser schickt sich nunmehr an, die Wunder Jesu in Klassen einzutheilen, und sie sodann einzeln zu bestreiten. Der Klasse der Dämonischen sendet er im §. 90 eine allgemeine Betrachtung voran, welche sich vornehmlich mit der Vorstellung beschäftigt, die durch den englischen Arzt Mead angeregt, von J. J. Wettstein mit wissenschaftlichem Reichthum ausgestattet, von Semlern verbreitet, und von Hug Farmer, gleichfalls einem englischen Arzte, weiter fortgebildet worden ist. Neues ist nichts hinzugekommen, was unsere Aufmerksamkeit auf sich zöge, als die Straußsche Behauptung, Jesu habe in Beziehung auf die bösen Geister sich nicht über die Ansichten des Pöbels erhoben, und gleich diesen geglaubt: ein ausgetriebener Geist, Matth. XII. 43. Luk. XI. 24, flüchte sich in die Wüste, und wo er aus Mangel des Wassers einen unausstehlichen Durst leide, suche er die alte Wohnung wieder auf, und bringe eine Gesellschaft mit sich, weit toller als er selbst. Jedermann erkannte bisher an dieser Stelle die bildliche Rede, welche ihren Gegenstand mit Zügen ausmalt, wie sie sich im gemeinen Volke finden. Das duldet Herr Strauß nicht. Möchte er doch nicht vergessen, daß das ausgekehrte und schmuck hergerichtete Haus, wo diese wilden Gäste Einkehr nehmen, die buchstäbliche Deutung nicht ertrage: wäre es etwa eine verlassene Kneipe, wohin die bösen Geister wieder zurückkehren? Die Gelehrten sehen hierin ein Gemälde des Rückfalles, was gar wohl angehet, wenn man das Bild ins Allgemeine zieht. In diesem besondern Falle enthält es eine Zurechtweisung der Ungelehrigen, welche mit den Wunderheilungen zum Wohle unglücklicher Menschen nicht zufrieden nach einem Spectakel am Himmel verlangten, oder wohl gar die beglückenden Werke des Herrn lästerten: und sie dem Beistande Beelzebubs beimaßen. Luk. XI. 5. 16. Matth. XII. 24. Auf sie strenge gedeutet, stellet sich der Inhalt in

folgenden Sätzen dar: Wenn diese Menschen auch für den Augenblick von ihrer bösen Art lassen, so mangelt ihnen etwas; sie fühlen die Leere ihres Lebens, wünschen das Schlechte, welches ihnen zum Bedürfniß geworden ist, wieder zurück, und machen Anstalt zu seiner Wiederaufnahme. Dann aber wird das Böse mächtiger in ihnen, als es je gewesen ist. Eben so hat Jesu der Parabel vom reichen Mann und armen Lazar durch aufgenommene Züge aus der Denkweise des Volkes, Luk. XVI. 19 f., Handlung und Belebtheit verliehen, so daß sie ein Mal gehört von der Menge nimmermehr vergessen wurde. Oder könnte sich unser Gelehrter bereden, Jesu habe geglaubt, daß wir unsere Zungen in die andere Welt mitnehmen, in der Hölle durstig werden, und gerne Wasser tränken, wenn es zu haben wäre; daß fromme Verstorbene jenseits von Abraham zu Tische geladen, im ersten Triclinium zunächst an seiner Brust als Ehrengäste gespeist werden; oder daß die Ober- und Niederwelt mit einander Unterredungen halte?

Jesu Dämonen-Austreibung, einzeln betrachtet.

(§. 91. S. 27—47.)

§. 58. Der Gelehrte, dessen Schrift uns beschäftigt, hat sich mit gesammter Kraft auf die Erzählung von den gadarenischen Besessenen, Matth. VIII. 28—34, Mark. V. 1—20, Luk. VIII. 26-40, geworfen, welche mannigfache Schwierigkeiten darbietet, und die Exegeten jeweils geänstiget hat. Sie lieferte daher dem Herrn Doctor ergiebigen Stoff, Einwürfe auf Einwürfe zu häufen, bedeutende und gehaltlose, jene für Gelehrte, diese für Halbgelehrte, um die gadarenische Geschichte als thatsächlich unmöglich in die mythische Plunderkammer einräumen zu können. Ich habe mir die Schwierigkeiten, in die sie verwickelt ist, nie verborgen, verzage aber nicht an ihrer Lösung.

Allein vorerst muß ich diese Gadarener aus der Klasse der eigentlich Besessenen ausscheiden, und sie nach Anleitung

der alten griechischen Aerzte jener Gattung der Melancholischen zuzählen, die oft in Wahnsinn und Raserei überspringen.

Von solchen Leuten berichten die griechischen Aerzte, daß sie ihre Kleider in Stücke zerreißen, ihre Wärter umbringen, und daß es gefährlich, in ihrer Nähe zu weilen [1]); daß sie mit thierischer Wildheit die Menschen anfallen, die ihnen begegnen, und Gräßlichkeiten verüben [2]). Sie halten sich in einsamen Gegenden auf, und lieben es in Gräbern zu wohnen [3]); Einige fürchten sich vor dem Tode, Andere wünschen ihn, und legen Hand an sich selbst an [4]).

So sind die gadarenische oder vielmehr, so ist der gadarenische Besessene beschaffen; inzwischen nämlich halten wir uns an Markus und Lukas, welche nur einen anerkennen. Er trug kein Gewand auf sich und blieb in keinem Hause, Luk. VIII. 27. zerriß die Bande, und vertrümmerte die Fessel, in die man ihn gelegt, so daß ihn Niemand zu bändigen vermochte Mark. V. 4, 5. Luk. VIII. 29 und war so bösartig, daß man nicht jenes Weges gehen konnte, wo er war. Matth. VIII. 28. Gerne hielt er sich in öden Gegenden auf, und wohnte in Gräbern, Luk. VIII. 27, 29 Mark. V. 5 und zerschellte heulend sich an den Steinen. Mark. V. 5.

Die Umstände, welche wir hier als Glieder der Erzählung aufgeführt haben, sind in drei Schriftstellern zerstreut. Die wenigsten finden sich bei Matthäus, dem es genügte, den Vorfall im Allgemeinen anzudeuten, und die erste Anlage der Erzählung zu liefern, worauf die zwei folgenden gebaut und fortgearbeitet haben; aber selbst von diesen zweien hat jeder einen Umstand berichtet, der dem Andern unberührt

---

[1]) Aretaeus cappadox, de caus. et sign. acutor. morb. L. I. c. 6, ed. Kühn. p. 80.

[2]) Paul. aegineta, de re medic. L. III c. 14. Aetii, Tetrabibli. P. II. Sermo. II. c. 9. de febrium cognitione.

[3]) Aetius. loc. cit. Aret. Cappad. l. c. p. 75.

[4]) Alexander Trallian. L. I. p. 108. ed. Basil. 1556, ερων τε θανατου. aret. cap. l. c. p. 80. εωυτεοισι χειρας επηνεγκαν.

geblieben ist. Diese Ungleichheiten hob der Herr Doctor heraus, und benutzte sie, die Evangelien der Unverläßlichkeit zu überweisen. Wenn er sich ein so großes Vergnügen hätte versagen können, würde es ihm von selbst eingefallen sein, wo mehrere Geschichtschreiber durch ihre Verhältnisse in die Lage versetzt, das Wahre zu wissen, über einen Vorgang Bericht erstatten, und Jeder derselben eines Umstandes erwähnt, den der Andere übergangen hat, daß so lange diese sämmtlichen Umstände sich miteinander vertragen, ohne sich zu stören, keiner derselben nach den Regeln der Kritik als unwahr erklärt werden könne. Diesen Grundsatz auf den gegenwärtigen Fall angewendet, verschwinden die Anschuldigungen gegen die drei Evangelien, als wären sie der Umstände wegen im Widerstreit. Es ist lediglich die Verschiedenheit in der Zahl — zwei Besessene oder ein Besessener, — die eine drückende Schwierigkeit verursacht, wovon nachher die Rede sein wird.

Wir haben durch diese Zwischenbetrachtung die Rede von den Gemüthskranken unterbrochen, und nehmen sie nun wieder auf. Menschen in diesem gesteigerten Zustande kommen sich vor, als wären sie es nicht selbst, welche aus eigener Stärke das thun, was in ruhigem Zustande über ihre Kräfte war, Fessel verbrechen, Bande zerreißen, der Gewalt mehrerer Männer widerstehen, deßwegen sie in den Wahn verfielen, sie werden von irgend höhern Mächten getrieben [1]), oder sie seien durch Verwünschungen ihrer Feinde mit einem Dämon behaftet [2]). Auf gleiche Weise wähnte unser Gadarener im Gefühle der unbändigen Kräfte, die er sonst nicht hatte, er sei nicht etwa von einem Dämon in Besitz genommen, sondern es wohne ihm eine Menge derselben, eine Legion, bei. Mark. V. 9. Luk. VIII. 30. Seine Mitbürger und die An-

---

[1]) Paul. aeginet. L. III. c. 11. *τινες δε και δοκουσιν ὑπο τινων μειζονων εφορμασθαι, δυναμεων.*

[2]) Aetius. L. III. c. 8. *τινες και δαιμονας απο γοητειων των εχθρων επηχθαι ὑπολαμβανουσι.*

wohner, welche seine ungeheure Kraftäußerungen kannten, theilten die gleiche Meinung mit ihm. Hiemit haben wir die langen und breiten Zweifel S. 37—39 beschwichtigt.

So zerrüttet durch organischen Ueberreitz, und daher entstandener Geistesverwirrung beunruhigte ein Jude aus Gadara, einer ehedem israelitischen Stadt, nun vorherrschend von Heiden bewohnt, die Umgegend. Wie Jesu dort am Ufer ausstieg, gieng ihm der Geisteskranke entgegen, Matth. VIII. 28. Mark. V. 2. Luk. VIII. 27. εξελθοντι δε αυτῳ επι την γην ὑπηντησεν αυτῳ ανηρ. λ. wahrscheinlich nicht in bester Absicht; denn er war sehr bösartig, so daß Niemand jenes Weges gehen konnte. Nun setzet sich die Erzählung also fort: Da er Jesu von Ferne sah, sprang er und warf sich ihm zu Füßen, und mit großer Stimme schreiend sprach er, Jesu du Sohn des höchsten Gottes; ich beschwöre dich bei Gott, mich nicht zu peinigen. Mark. V. 6, 7. Luk. VIII. 28. Hier müssen wir uns auf mehrere Fragen gefaßt halten. Wie konnte er wohl Jesu beim ersten Anblicke erkennen, und als Sohn Gottes grüßen, da er kaum in Galiläa angekommen, und durch die Heilung eines Aussätzigen und des Knechtes eines Centurio sich bemerklich gemacht hat? Matth. VIII. 1—28. — Besinnen wir uns dessen, was wir wissen.

Schon der Täufer hatte am Jordan den ankommenden und abgehenden Schaaren Jesu als den Messias, und sich als seinen Vorläufer verkündet. An einem seiner Standorte, zu Aenon bei Salim unfern von Scythopolis, war er so nahe bei Gadara, daß der Ruf von der Verkündigung des Predigers in der Wüste durch Ab- und Zugehende dahin bringen mußte, und das Gespräch davon dem Unglücklichen zu Ohren kam. In Hinsicht auf die Zeit, in welcher sich Jesu ins Gadarenergebiet überschifft hat, ist Markus und Lukas nicht zu Rath gezogen worden. Matthäus, wie wir als bekannt annehmen können, befolgt öfter eine Sachordnung, und hat es mit der Zeitfolge weniger strenge genommen. Dagegen ist es ein eigenthümliches Verdienst des Markus und

Lukas, die chronische Ordnung der Begebenheiten näher bestimmt zu haben. Nun aber erfolgte nach ihren Angaben die Reise in die Gadarene um ein Merkliches später, nachdem Jesu viele Wunder verrichtet, und seine Jünger schon ausgesendet hatte, sich in ihre apostolische Aufgabe einzuüben, Mark. I. 21 — V. 1. Luk. IV. 14 — VIII. 26. und der Ruf seiner Thaten Galiläa erfüllte, und besonders die Umgrenzungen des tiberiadischen Sees, welche vornehmlich der Schauplatz seiner Thaten gewesen sind. Es ist daher, hingesehen auf den Stand der Dinge, wie er sich herausstellt, nicht zu besorgen, daß der Unglückliche mit seiner Legion, nicht mannigfach von Jesu, seiner Würde und seinen Werken sprechen gehöret hätte.

Aber etwas Anderes ist es, Jemanden aus dem öffentlichen Rufe kennen, und beim ersten Anblicke den Wundermann, von dem so oft die Rede war, erkennen. Nehmen wir den Leseabschnitt zur Hand. Wann ist es wohl geschehen, daß der Gadarener springend sich Jesu zu Füßen warf und schrie: Jesu du Sohn des höchsten Gottes; u. s. w. Mark. V. 6. 7. Luk. VIII. 28. ist es geschehen, bevor ihn der Herr angeredet hat, oder nach der Anrede? — Die Sache ist klar; es geschah, nachdem der Herr zu ihm gesagt hatte: gehe heraus unreiner Geist; diese Anrede nemlich ist als die Ursache angegeben, die dem Gadarener den wilden Schrei und die Ausrufung abgenöthigt hat: was hast du vor mit mir, Jesu du Sohn! u. s. w. Jener Befehl an den unreinen Geist wird uns mit den Worten berichtet: *ελεγε γαρ αυτῳ*; das *γαρ* ist eine particula causalis; denn er hat zu ihm gesagt: gehe heraus unreiner Geist. Mark. V. 8. Lukas VIII. 29. aber bedient sich der Worte *παρηγγειλε γαρ*, denn er hatte ihm angekündet. u. s. w.

Diese Anrede war es, aus der er Jesu als den Sohn Gottes erkannte. Die Apostel, Mark. XVI. 17., die siebzig Jünger Luk. X. 17. trieben Dämone im Namen Jesu aus; dasselbe versuchten bald auch andere. Matth. VII. 22.

und Mark. IX. 38. Luk. IX. 49. Sehr übel kamen dabei weg wandernde Exorcisten, Söhne eines jüdischen Oberpriesters, die im Namen Jesu Kunstversuche machten. Apostelg. XIX. 14 f. Die alten Aerzte nemlich hatten lange gewisse Uebel durch Incantationen und Beschwörungen zu heilen geglaubt, wovon sich sogar Galenus noch nicht ganz loszusagen den Muth hatte [1]; namentlich beschwor man Dämonische [2]; wie es sich verstehet durch höhere Mächte. Nicht so der Herr; er bezog sich auf keine Höhern, sondern gebot aus eigener Machtvollkommenheit: gehe heraus unreiner Geist! Mark. V. 8. vergl. Luk. VIII. 36. Aus dieser Herrscherspracbe wurde dem Gadarener klar, wen er vor sich habe.

Nachdem er zur Kenntniß gekommen war, welch' eine erhabene Macht ihm gegenüber stehe, suchte er für seine unsaubere Einwohnerschaft nur noch gemilderte Bedingungen bezüglich auf ihre künftige Wohnung zu erbitten; denn die Worte: gehe heaus — ließen sie keinen längern Aufenthalt in ihrer bisherigen Niederlassung hoffen. In dem irre gewordenen Bewußtsein kümmert er sich für die Geschöpfe seiner zerrütteten Einbildungskraft, als wären sie mit ihm identisch: mein Name ist Legion, denn wir sind Viele, und er bat recht sehr, daß er sie nicht außer des Landes, oder in den Abgrund schicke. Mark. V. 9, 10. Luk. VIII. 30, 31. Dann scheint er sich wieder von ihnen zu unterscheiden, und redete so, als sprächen sämmtliche Dämone aus ihm. Mark. V. 12. Luk. VIII. 32., welche die Bitte zu Jesu stellten, er möchte ihnen verwilligen, daß sie in die Schweine fahren, die dort weideten. Lassen wir die bösen Geister bei Seite, und denken wir an den gadarenischen Juden, so erkläret sich das Begehren von selbst: er unterhandelt mit Jesu, um wenigst das Schlimmste abzuwenden, die Vertreibung aus dem Lande oder die Ver-

---

[1] Alexand. Trallian. L. IX. c 4. p. 538.

[2] Lucian. Philopseud. §. 16. ὁ δε ορκους επαγων - - - εξελαυνει τον δαιμονα. Vergl. §. 31.

stoßung in den Abgrund, und schlägt dafür vor, in die Schweine fahren zu dürfen. Der traurigste aller Anträge, den ein Jude in der Verzweiflung, dem äußersten Schicksale zu entgehen, stellen kann, wenigst in den verabscheutesten Thieren, in Schweinen fortzuleben!

Wie kam aber der Herr Jesu daran, diesem unsinnigen Gedanken wirklich Folge zu geben? Diese Frage zu beantworten müssen wir uns wieder die Lehren der Aerzte gegenwärtig halten. Geisteskranke Menschen aus melancholischen Anlagen, mögen sie nun mit Ruhe abirren oder in Raserei ausbrechen, werden meist durch eine Vorstellung gepeiniget, welche unabweislich ihre Gedanken und Geistesfunctionen beherrscht; wir nennen sie eine fixe Idee, die in ihrem Bewußtsein so fest stehet, daß Gründe, so einleuchtend sie auch wären, nichts dagegen vermögen. Es giebt nur einen Weg, sie von der Nichtigkeit ihres Wahnes zu überführen, und sie zu heilen, nemlich daß man die Grundvorstellung ihrer Verrücktheit als wahr annehme, und sie thatsächlich durch das Gefühl oder den Sinn des Gesichtes inne werden lasse, das Uebel sei gehoben. Ich übergehe die neuern Aerzte, damit ich nicht Lehren unserer Zeit in die alte Welt hinüber zu tragen scheine. Der griechische Arzt Philotimos hatte Einen zu behandeln, der fest glaubte, er habe den Kopf verloren. Der Arzt ließ nun eine schwere bleierne Haube verfertigen, die er dem Einbildungskranken aufsetzte, bis er aus dem Drucke gewahr wurde, der Kopf sei wieder da [1]). Derselbe heilte eine von melancholischen Leiden befallene Frau, die sich selbst mit dem Gedanken quälte, sie habe eine Schlange geschlückt, auf diese Weise; er gab ihr ein Brechmittel und wußte in den Erguß unvermerkt eine Schlange, wie sie dieselbe beschrieben hatte, hineinzuwerfen [2]). Wenn die Krankheit, so lautet die ärztliche

---

[1]) Aetius. L. II. Serm. 11. c. 9. ex Rufo. Alex. Trallian. L. I. c. 16. p. 110.

[2]) Alex. Trall. loc. cit. p. 109.

Lehre, aus einer vorausgehenden Bekümmerung oder Sorge den Anfang genommen hat oder aus einem andern Seelenleiden, ist es nöthig, die Aufmerksamkeit auf die Art der Phantasie oder ihren Grund zu heften, oder auf das, was immer eine rasche Veränderung zu bewirken vermag. Denn sehr viele sind auf diese Weise geheilt worden, daß sie das sahen oder hörten, wornach sie verlangten [1]). Der Mann mit der Legion verlangte, daß seine geliebte Einquartirung wenigstens in der Schweinheerde aus Gnade ein Unterkommen finde. Das wurde bewilligt: in dem Augenblick sah er die von Wuth ergriffene Heerde hinrennen, und von der schroffen Felsenwand hinabstürzen in den See, und ward von seinem Wahne befreit.

Hier fängt das Uebernatürliche an. Durch das einzige Wort: fahret hin, *ὑπαγετε*, Matth. VIII. 32., wurde gleichförmig eine allgemeine Raserei der Thiere bewirkt. Aber die Heilung des Unglücklichen war damit noch nicht vollendet: der durch Ueberreitz zerrüttete Organismus mußte in den Normalzustand zurückgebracht werden. Was sonst Jahre erheischt, geschah hier in der kürzesten Zeit: der Verrückte nahm Kleider an, betrug sich verständig, und setzte sich zu den Füßen Jesu, Mark. V. 15. Luk. VIII. 35. als wollte er damit sich zur Jüngerschaft seines Wohlthäters bekennen.

Wir kommen nun zur schwersten aller Klagen, die man gegen den Lehrer der Weisheit und Gerechtigkeit erheben kann, die noch immer nicht getilgt ist; zur Klage wegen verletzten Eigenthums. Die Schweine gingen sämmtlich im Wasser zu Grunde, und es waren ihrer ungefähr zwei tausend. Mark. V. 13.

---

[1]) Alex. Tr. l. c. p. 109 *ει μεν ουν αρξαμενον ειη το νοσημα δια λυπην η φροντιδα τινα προηγησαμενην, η ψυχικον αλλο παθος, ὑπονοειν χρη τοτε προς το της φαντασιας ειδος, η λογον, η αλλο τι των αθροαν εργαζεσθαι την μεταβολην δυναμενων. πλειστοι γαρ οὑτως ιαθησαν τινα λογον, η και ἑωρακοτες η ακουσαντες ὡν επεθυμον τυχειν.*

Wir erwidern. Es war vorauszusehen, um so mehr konnte es Jesu wissen, wo dieser schreckliche Mensch länger hier hauste, daß, wenn ihm einmal der Gedanke kam, gegen diese Heerde, die jedem Juden ein Scheusal war, mit Gebrülle anzurennen, sie, so weit er es erreichen konnte, in den See sprengen würde. Das, was nicht ausgeblieben wäre, ist jetzt nur früher geschehen, und hatte das Gute, daß ein Unglücklicher gerettet wurde.

Man sieht und berechnet nur den Schaden; aber rechnet nicht davon ab, was ihn verringert. Die Thiere gingen ja für die Besitzer nicht verloren; ihr Fleisch war nicht ungenießbar geworden. Hatte man sie aus dem Wasser herausgezogen, so boten sie eine gesunde Nahrung wie ehevor. Was die Aufbewahrung betrifft, verstanden die Alten das Einsalzen und Räuchern des Schweinfleisches sehr gut, und erwiesen den Schinken nicht weniger Achtung als wir. Der Umstand, daß böse Geister bei den Schweinen Einkehr gehalten, thuet nichts zur Sache: sie waren nur durchgefahren und verschwunden; aus den Schweinen war durchaus jedes beseelende Element gewichen.

Hinwiedernm war es ein unläugbarer Gewinn, diese Gegend von einem Ungethüm, welches die Menschen anfiel und mißhandelte, befreit, und die öffentliche Sicherheit hergestellt zu haben. Der Verrückte war toll genug, den Anwohnern auch den Weidegang ganz unbrauchbar zu machen, wenn sie nicht wiederholte Anfälle desselben, nachdem ihm ein erster zu Sinn gekommen war, auf ihre Heerden erfahren wollten.

Es handelt sich noch zum Schlusse um die Ungleichheit in den Zahlen. Matthäus hat zwei Besessene angegeben; Markus und Lukas hingegen nur einen. Den Einwurf zu beantworten müssen wir den schriftstellerischen Charakter der drei Geschichtschreiber des Herrn uns gegenwärtig halten. Ich habe vor Jahren diese Forschung unternommen, und die Ergebnisse derselben sind nicht unbekannt geblieben, und so eben im gegenwärtigen Aufsatze §. 44. S. 163, 164 habe ich auf

die Eigenheiten der drei Geschichtbücher die Aufmerksamkeit zu heften gesucht. Sie treten uns deutlich vor die Augen, wenn wir nicht entschlossen sind, den Blick davon abzuwenden. Die Schrift des Matthäus beabsichtet, eine Idee durchzuführen, der er den Geschichtsstoff untergeordnet hat. Der vorwaltende Gedanke: Jesu von Nazaret ist der Messias, zieht sich durchs Ganze hindurch, und wird mittelst der Vergleichung seiner Thaten und Geschicke mit Stellen der Propheten, an denen sie die Eigenschaften des Messias vorbedeutet haben, bewahrheitet. Die Geschichten werden nur in Grundlinien dargelegt, so weit es aber nöthig war, ihre Aehnlichkeit mit den prophetischen Vorsagungen bemerklich zu machen. Eine ausführliche Erzählung hätte nämlich den Leser in die Länge gezogen, seine Aufmerksamkeit zerstreut, und ihm den Hauptgedanken aus den Augen gerückt. So geschah es denn, daß er die Umstände und mitunter auch die Zahlen als Nebensache betrachtete. Daher war dem fleißigen und aufs Kleine aufmerksamen Markus Gelegenheit, die Umstände hinzuzuthun, die jener unbeachtet ließ, und den Gläubigen ein angenehmes Büchlein zur Erläuterung des Matthäus in die Hände zu legen. An Lukas kann übrigens Niemand die vollendete Hand in Ueberarbeitung des bereits Bekannten und viel weniger die beträchtliche Sammlung neu hinzugekommener Geschichtstheile in Abrede stellen.

Heilungen von Paralytischen. Ob Jesus Krankheiten als Sündenstrafen betrachtet habe.

(§. 92. S. 59 f.)

§. 59. Die Heilung des Paralytischen, welche Matth. IX. 1—8. Mark. II. 1—12. Luk. V. 17—26. erzählt wird, hat durch die Künsteleien der Erklärer nichts an Verständlichkeit gewonnen; und konnte um so eher die Lust zu Einwürfen anregen.

Zuerst müssen wir uns über die Krankheit verständigen. Ich wende mich an einen Arzt, der als Zeitgenosse des Erlö-

sers den Sprachgebrauch jener Tage bestimmt angiebt. „Das Aufhören der Nerventhätigkeit ist eine überall vielfältig vorkommende Krankheit. Zuweilen befeindet sie den ganzen Körper, zuweilen nur Theile desselben. Die alten Schriftsteller nannten das erste αποπληξια (Schlag), das andere παραλυσις; nun aber sehe ich, daß man beides παραλυσις benennet. Gewöhnlich werden diejenigen, die an allen Gliedern mit heftiger Nervenlähmung betroffen sind, schnell dahin gerafft; wenn nicht, so leben sie zwar länger; aber erlangen selten wieder die Gesundheit, und schleppen meist ein elendes Leben, verlieren auch das Gedächtniß. Die Krankheit derjenigen, die theilweise betroffen sind, ist zwar niemal heftig, oft aber lang und beinahe unheilbar [1]). Herr Strauß schloß aus einer andern Stelle, Matth. VIII. 6., wo ein Paralytischer schmerzlich leidet, δεινως βασανιζομεος, daß man eine gichtische Gliederkrankheit unter Paralysis zu verstehen habe. S. 60. Ich war lange in demselben Irrthum; wurde aber durch Selbstansicht und ärztliche Belehrung unterrichtet, daß es nicht immer so schmerzlos abläuft: Menschen, welche das Unglück hatten, durch Nervenlähmung auf einer Seite des Körpers betroffen zu werden, fühlten zwar an dieser Seite nichts; litten aber öfter auf der unberührten Seite an heftigen und convulsivischen Wehen. Das δεινως βασανιζομενος ändert daher an dem Wesen der Krankheit nichts, welche Matth. VIII. 6. als eine Paralysis angegeben wird. Diese kömmt überall, wie sich Celsus ausdrückt, vielfältig vor, und, wir fügen hinzu, sie ist in ihrem Erscheinen so kennbar, daß sie nicht einmal vom Volke mit einer bloßen Gicht verwechselt werden kann. Es hält uns also nichts auf, den Kranken, von dem jezt die Rede ist, als paralytisch anzuerkennen.

Die weitern Angriffe beziehen sich auf den Verlauf des Begegnisses. Als Jesu in einem Hause, in Gegenwart wissen-

---

[1]) Cornel. Celsus L. III medicinæ c. 27. vergl. Paul. Aeginet. L. III. c. 18.

schaftlicher Männer aus allen Theilen Palästinens, lehrte, brachten vier Träger einen Paralytischen auf seinem Krankenlager, und suchten ihn hineinzubringen und vor Jesu niederzulegen. Aber eine Menge Menschen hatte sich herzugedrängt, so daß nicht einmal ein Raum, an die Nähe der Thüre zu gelangen, übrig war. Als sie Jesu nicht näher zu kommen vermochten, deckten sie das Dach ab, und ließen den Paralytischen zwischen den Ziegelplatten sammt seinem Krankenlager in die Versammlung hinab vor Jesu.

Das Wie des Herganges ist dunkel; man griff also nach dem Lichte der Conjecturen; dachte aber an Alles eher als an das Einfachste. Sie giengen, so schlug man vor, nachdem sie nicht bis zur Thüre durchdringen konnten, zum Hause des Nachbars, brachten dort den Kranken auf das Dach, und weil die Dächer im Orient flach sind, und in den Städten sich berühren, schoben sie den Kranken auf das Dach des Hauses hinüber, worin sich Jesu befand, und wo sohin das Weitere geschah. Allein es zeigt sich auch nicht ein Zug in der Erzählung, der auf ein nachbarliches Haus zu schließen Anlaß geben könnte. Alles geht an und in demselben einigen Hause vor. Wie gelangten nun die Träger auf das Dach dieses Hauses? Drollige Frage! Seit dem die Engel auf der Leiter Jakobs vom Himmel herab und wieder hinauf gestiegen, hatten die Menschen gelernt sich der Leiter zu bedienen, wenn man in Ermangelung der gewöhnlichen Zugänge auf das Hausdach kommen wollte Man könnte mir zwar entgegnen, es dürfe nichts in die Geschichte hineingetragen werden. Allerdings: doch haben sie so eben ein ganzes Haus hineingetragen. Ich für meinen Theil trage hier nichts hinein. Die Leiter ist darin, obschon die Geschichtschreiber ihrer nicht erwähnen, weil es sich von selbst versteht, daß, wenn man von oben herein in das Haus kommen will, eine Leiter nöthig sei. Wie aber haben sie den Kranken sammt seinem Bette hinauf gebracht? Ich denke, auf dieselbe Weise, wie sie ihn zu Jesu hinabgelassen haben, an Stricken. Nachdem

sie nemlich oben waren, haben sie auch ihn nachgezogen. Die Evangelien erwähnen der Stricke oder Saile auch nicht, womit sie ihn hinabgelassen haben, χαλωσι τον κραββατον, oder καθηκαν αυτον συν τῳ κλινιδιῳ, aus dem einfachen Grunde, weil Jedermann weiß, daß sie zu solchem Geschäften unentbehrlich sind.

Nun wäre der arme Mann einmal oben; aber die Gelehrten machen ihm noch viele Schwierigkeiten, bis er hinab zu Jesu gelangt. Die erste lautet also: wie das Dach habe durchgraben werden können, ohne die darunter Befindlichen zu beschätigen? (S. 62) Dieselbe Sorge wiederholt sich noch einmal am folgenden Blatte. Die morgenländischen Dächer, wie gesagt, sind flach, um vom Eindringen des Regens die Inwohner zu sichern, wird die Fläche mit einem Mörtel bekleidet, der aus zwei Theilen Holzasche, drei Theilen Thon und einem Theile Sand besteht. Vermögliche gießen Oel dazu. Das Alles untereinander getreten, und einige Tage durch Schlagen verdichtet, bietet jeder Witterung Trotz. Wer den Aufwand machen will, schützet diesen Aestrich durch Ziegelblättchen, κεραμους, die im Ofen gebrannt worden sind. Ein solcher Aestrich schwebt, wie es dem Erfinder dieser Zweifel hätte einfallen können, nicht in der Luft und fällt beim ersten Schlag den Leuten auf die Köpfe; er muß getragen werden. Die Vorrichtung dazu sind Balken, und zwischen den Balken Querhölzer; über den Querhölzern ruhet ein Geflecht von Zweigen. Diese drei Bestandtheile bilden die flache Unterlage, worauf der Mörtel ausgegossen wird.

Machen wir uns nun daran; heben wir vorerst die Plättchen weg, und legen sie bei Seite; dann durchbrechen wir den Mörtel, und legen die Stücke zu den Plättchen. Nun nehmen wir das Geflecht heraus und endlich Stück für Stück die Querhölzer. Nachdem das geschehen ist, öffnet sich ein leerer Raum zwischen zwei Balken oder den Plättchen, durch welchen der Kranke auf seinem Lager hinabgelassen werden

kann. Sehen Sie; noch ist Niemand bei diesem Vorgange beschädigt!

Wie konnten aber die Leute, als sie auf dem Dache mit dem Kranken angelangt waren, wissen, wo unten im Hause, an welcher Stelle, sich der Herr befinde, um darnach zu bemessen, in welcher Richtung die Oeffnung vorzunehmen sei? Der Herr lehrte; er sprach also mit verstärkter Stimme zur umgebenden Versamlung; fürs andere schwingt sich der Schall nach oben: sollte das den vier Männern keine hinlängliche Weisung gewährt haben, so durften sie sich nur niederlegen, und das Ohr an den Boden halten, um die Vibrationen des Tones inne zu werden.

Wozu aber das Aufgraben des Daches; von demselben führte ja eine Stiege in das Haus hinab, deren sich die Inwohner bedienten, wenn sie ihre Blumenscherben besorgen, oder Wäsche trocknen oder bleichen wollten, was gewöhnlich auf dem Hausdache geschah? — Der Einwurf hat nur in dem Falle einen Sinn, wenn die Herren, die ihn machen, bewiesen haben werden, daß die Oeffnung groß genug, die Stiege breit genug gewesen sei, um einen Kranken auf seinem Bette, getragen von vier Männern, abwärts in die Gemächer des Hauses zu befördern. Entgegen müssen wir ihnen zu bedenken geben, daß die Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums die Construction der syrischen und pälästinischen Häuser gekannt, und somit gewußt, was darin geschehen oder nicht geschehen kann, und so viel Besonnenheit gehabt haben, daß sie ihre Erzählung nicht durch Verstöße, gegen das was im Lande statt hat, dem Tadel der Zeitgenossen blos stellten.

Die Geschäftigkeit unseres Gelehrten, die drei ersten Evangelien des Widerspruches in den Umständen zu beschuldigen, thut sich auch in diesem Leseabschnitt hervor. Um nicht öfter das Alte zu wiederholen, beziehen wir uns auf das, was wir im vorigen §. unweit vom Anfange und gegen das Ende desselben diesen Anschuldigungen entgegen gestellt haben. Nach

seiner Sitte hat sich Matthäus in der vorliegenden Erzählung, und sogar mehr als gewöhnlich, kurz gefaßt; Markus hat diese Skizze mit Umständen ausgefüllt, und auch Lukas hat einige Züge hinzugethan: jeder bleibt seinem historischen Charakter getreu; aber weit entfert, sich zu widersprechen, fügen sich die von ihnen erwähnten Umstände ergänzend in einander. Es wäre unbescheiden, nachweisen zu wollen, was Jedermann beim ersten Anblick sieht.

Nicht zufrieden, die Thaten des Erlösers durch gesuchte Mißdeutungen zu entstellen, verleumdet unser Gelehrter selbst den Geist Jesu, und läugnet seine Verständigkeit. Wie er ihm vorhin die Vorstellungen des niedersten Pöbels von den Dämonen angedichtet hat, so verkleinert er ihn hier als befangen in dem gemeinen Vorurtheile seines Volkes, Krankheiten und Unglücksfälle seien durchaus göttliche Bestrafungen der Sünden, eine Meinung, ganz geeignet die Gefühle das Mitleids und der Barmherzigkeit, die Jesu nach dem Vorbilde des Vaters auszuüben hoch und theuer eingeschärft hat, abzustumpfen, und das oberste Gebot, das Gebot der Liebe zu vernichten. Ob wohl ein solches Vorurtheil sich mit dem Ganzen der Lehre Jesu vertrage, oder nicht in ihr seine Widerlegung finde, blieb unbeachtet. Es wurde nur auf die Worte gesehen, die er zum Paralytischen sprach, den er zu heilen im Begriffe war: Kind deine Sünden sind dir erlassen, Matth. IX. 2. Mark. II. 5. Luk. V. 20, und eine ähnliche Aeußerung Joh. V. 14. in Vergleich gezogen: Sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres begegne.

Bei Anführung der zweiten Stelle aus Johannes verkündet uns der Gelehrte ein neues kritisches Gesetz, von ihm selbst gegeben; „Freilich, sagt er, darf nach richtigen Auslegungsgrundsätzen ein Evangelist nicht unmittelbar aus einem andern erläutert werden.“ S. 68. Wie? Man darf also die Heerzüge Alexanders von Arrian nicht aus Plutarchs Leben Alexanders, den Livius nicht aus Dionys von Halikarnaß, so weit dieser reicht; den Suetonius nicht aus Dio Cassius

erläutern und umgekehrt: Herr Doctor, wo haben Sie solche Philologie gelernt! Sie hingegen haben das Vorrecht, die Evangelien unter sich zu vergleichen, und das eine aus dem andern des Irrthums und der Untreue zu beschuldigen? Doch wieder zur Sache: der Erlöser hat zwei Kranke geheilt, deren Uebel er der Sündhaftigkeit beimaß; aber er hat auch eine Unzahl anderer geheilt, ohne die Sünde als die Quelle ihrer Leiden zu erklären: beide Sätze sind ungezweifelt wahr; ergiebt sich aber aus ihnen der Schluß: also hat er durchaus alle Krankheiten für Folgen eines sündhaften Lebens gehalten?

Bei Lukas XIII. 1—9 hat Jesu den durchgängigen Zusammenhang zwischen Sünde und Unglück in Abrede gestellt. Einige erzählten dem Herrn von den Galiläern, die Pilatus während der Opfer niedermetzeln ließ; Jesu selbst setzte einen Unglücksfall bei: es war nemlich der Thurm am Siloam eingestürzt, und hatte achtzehn Menschen erdrückt. Ueber beide Begegnisse äußerte er sich also: wähnet ihr wohl, daß jene, die solches Mißgeschick betroffen hat, die Strafbarsten aus Galiläa und Jerusalem gewesen seien? Nein; dennoch erwartet euch Alle, wenn ihr euch nicht zum Bessern wendet, ebenso die Vertilgung.

Dagegen bemerket Herr Strauß S. 70. Wie der Ausspruch Jesu bei Lukas lautet, kann der Sinn desselben nur dieser sein: „daß jene Menschen schon jetzt ein solcher Unfall betroffen hat, beweiset nichts für ihre besondere Schlechtigkeit, so wenig das, daß ihr bisher von dergleichen verschont geblieben seid, für eure größere Würdigkeit beweist.“ — Wir wollen sehen, wie es sich damit verhalte. Was den schnellen Tod der Galiläer betrifft, die im Tempel niedergemacht wurden, und der Andern, die der Thurm am Brunnen Siloam erschlug, wird die Voraussetzung, sie werden wohl die schuldbelasteten im Volke gewesen sein, geradezu widersprochen; das Folgende ist ein Gegensatz, αλλα nach einer Negation ist adversativ, der Herr hat nemlich seinen Zeitgenossen mehremal die Verstörung des Tempels, der heiligen Stadt und

das Ende ihres Volksthumes angedroht; darauf weiset er hier zurück. Der Inhalt der Gegensätze ist dieser. Das Unglück trifft nicht immer den Mann, der es am meisten verdient, was doch geschehen müßte, wenn es eine Sündenstrafe wäre; aber dennoch bleibt der Ausspruch wahr: ihr alle werdet einem schrecklichen Schicksale heimfallen, wenn ihr nicht von euerm verkehrten Sinne ablasset. Gott hat nur noch kurze Geduld mit euch. Aber auch ihre Erklärung, Herr Doctor, kann dem Gedanken nicht ausweichen: Es ist nicht immer der Schlechteste den ein Unfall trifft, so wie der nicht immer der bessere Mann ist, der damit verschont bleibt.

Heilungen von Aussätzigen.

(§. 93.)

§. 60. In diesem Abschnitte richtet Herr Strauß vornehmlich die Waffen gegen die Erklärer der Wunder auf natürliche Weise, und zeigt wie wenig ihre Deutungen eine Prüfung aushalten; aber, gleichsam als gehörte er, was die Logik betrifft, zu den privilegirten Ständen, folgert er immer mehr aus seinen Prämissen, als Andern erlaubt ist. Die natürlichen Erklärungen, so schließt er, taugen nichts, folglich taugen auch die Evangelien nichts, und ihre Wunderberichte sind lediglich für mythische Conglomerate zu halten. Die Supranaturalisten berührt der Streit gegen die Naturalisten nicht. Uns kömmt der Glaube an solche verkünstelte Auslegungen weit schwerer an als der Glaube an Wunder. Wir gehen daher weiter.

Blindenheilungen.

(§. 94.)

§. 61. Der Streit gegen die natürlichen Deutungen der Wunderheilungen setzt sich hier fort, und nimmt seine Richtung vornehmlich gegen unsern Doctor Paulus, welcher den Gedanken ergriffen hat, der Zeit seine Huldigung darzubringen, und das Christenthum zu modernisiren, wie ich glaube, mit

gutem Gewissen, und weit entfernt, dasselbe aus der Welt verdrängen oder verunehren zu wollen. Da es ihm aber deutlich oder dunkel vorschwebte, einen Christus nach der Mode könne es nicht geben, Jesus Christus sei derselbe morgen, heut und in Ewigkeit [1]); so beredete er sich selbst, die von ihm mit Liebe ergriffenen Ansichten seien das Urchristenthum, welches er der Welt zurückgebe. Was gegen ihn gesagt wird, nehmen wir nützlich für uns an.

Die erste Blindenheilung, die zur Sprache gebracht wird, ist Matth. XX. 29. f. Mark. X. 46. Luk. XVIII. 35. Matthäus giebt zwei Blinde an, Markus und Lukas erkennen nur einen; Matthäus und Markus erzählen, die Heilung sei beim Herausgehen aus Jericho, Lukas aber, als der Herr Jericho näher kam, vollzogen worden. Diese Ungleichheiten setzten gelehrte Männer in Verlegenheit, so daß sie hier zwei verschiedene Thatsachen annehmen zu müssen glaubten. Dieses Auskunftsmittel hat Herr Strauß als unzuläßig verworfen, und gezeigt, daß hier keine Trennung in zwei Thatsachen möglich sei. Und allerdings ist er dermalen in seinem guten Rechte. Ueber diese Abweichungen fällt uns die Verantwortung anheim. Ein ähnlicher Fall, in Beziehung auf die Verschiedenheit der Zahlen, kam oben bei den gadarenischen Besessenen vor: Matthäus zählte deren zwei; Markus und Lukas nur einen. Dieselbe Ausgleichung löset die Schwierigkeit hier wie dort. Man wolle sie gefällig nachlesen, und damit vergleichen, was wir in unserm §. 44. S. 163, 164 ausführlicher gesagt haben. Nicht genug, die dort vorgetragene Theorie löset alle Schwierigkeiten, die sich wegen Verschiedenheit der Umstände und anderer Zufälligkeiten hervorthun, und trägt eben darin, daß sie überall ausreicht, das Siegel der Wahrheit. Ich habe sie, weil ich doch davon reden muß, in der Einleitung in das neue Testament vor mehr als dreißig Jahren mit schulgerechter Strenge durchgeführt, und auf gute Gründe fest-

---

[1]) Hebräer XIII. 8.

gestellt, wie man es von einem Lehrgebäude zu fordern berechtigt ist. Nun näher zur Sache. Matthäus ist in dieser Erzählung, wie überall, die Grundlage der andern Evangelien; aber um Zahlen und Umstände weniger besorgt, indem seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf den einen Gedanken gerichtet war, aus den Verrichtungen und Lebensbegegnissen Jesu, verglichen mit den Propheten, darzuthun, er sei der von ihnen Vorverkündete, Markus erweitert den Bericht durch einige neue Begabungen, was aber die Frage wegen der Zeit betrifft: ob beim Herausgehen aus Jericho oder beim Hinzugehen zu dieser Stadt? hat Lukas das letzte Wort: Die Blindenheilung geschah beim Hinzugehen, *εν τῳ εγγιζειν αυτον εις Ιεριχω*. Als Jesu aber hineingegangen war, und Jericho durchschritt, reihet Lukas ein anderes Begegniß ein, mit welchem die Geschichte zu bereichern ihm vorbehalten war; es ist die Einkehr des Herrn bei Zachäus. Gleich nach diesem Vorfalle gieng Jesu vorwärts und stieg hinauf nach Jerusalem. Luk. XIX. 28. Auch hierin geben sich die Fortschritte kund, welche die Geschichte Jesu durch Lukas gemacht hat.

Eine zweite Blindenheilung (S. 88—93.) wird von Markus VIII. 22. f. erzählt. So lange die Rede gegen die Freunde der natürlichen Deutungen gerichtet ist, mögen wir uns ruhig halten; allein mitunter belästiget man auch die Supranaturalisten, und giebt uns Fragen auf, über die wir Auskunft wissen, oder der Glaubhaftigkeit der Erzählung entsagen sollen. Ich gestehe, daß wir keine Antwort auf diese Fragen haben; hingegen aber die daran gebundene Folge als unstatthaft verwerfen. Warum, frägt man, führte der Herr den Blinden, der ihm in Bethzaida dargestellt wurde, zum Orte hinaus, als er ihn heilen wollte? Es sei mir erlaubt, es nicht zu wissen; vielleicht that er es, dem Andrange des Volkes zu entgehen, der ihm oft lästig war. Darauf dürfte sich der Befehl, den er dem Geheilten gab, beziehen, nach Hause zu gehen, nicht in den Ort zurückzukehren, und Niemanden im Orte davon zu sagen. Warum spie er ihm in die Augen?

Warum heilte er ihn nicht in einem Akte, und bewirkte zuerst nur ein unklares und verworrenes Sehen? Ich weiß es nicht; vielleicht sah er im Zustande des Blinden Gefahr, wenn er gleich auf einmal die volle Wirkung der einfallenden Lichtstrahlen empfienge; das war vielleicht auch die Ursache, warum er ihm in die Augen spie, nemlich, um dieselben mit einer Hülle für den Moment zu schützen; dann erst vollendete er die Heilung. Eben so heilte er einen andern Blinden Joh. IX. 1. f. nicht auf der Stelle, sondern belegte seine Augen mit einem Teige aus Speichel und Staub, und befahl ihm sich zu waschen am Teiche Siloam. Das alles wissen wir nicht und auch der Geschichtschreiber nicht, indem der Herr die Ursachen seines Verfahrens kund zu machen für unnöthig hielt, und aus den Umständen sich wohl Einiges vermuthen, aber nichts mit Zuversicht behaupten läßt. Also, man bewundere den folgerechten Schluß, weil ihr nicht wisset, was ihr nicht wissen könnet, ist die Erzählung unwahr!

Eine andere Geschichte, Mark. VII. 31, von einem Unglücklichen wegen Mangel des Gehörs und Mißbildung der Sprachwerkzeuge wurde hier zwischen die Blindenheilungen eingeschoben, weil man sonst keinen Platz dafür wußte. Wir berühren sie wegen derben Mißverständnisses einiger Ausleger und Uebesetzer. Sie halten nemlich diesen Menschen für einen Taubstummen. Ein solcher, taub geboren, wenn ihm auch die Taubheit abgenommen würde, könnte doch nicht augenblicklich reden. Zwar sind seine Sprachwerkzeuge gemeiniglich in vollkommenem Zustande; aber weil er nie ein menschliches Wort vernommen, mußte er erst anfangen, Worte zu lernen. Der Mann, von dem die Rede ist, wird uns nicht als taub geboren angesagt; er hatte einen Fehler an den Sprachorganen, so daß er mit Mühe kaum verständliche Worte vorbringen konnte; das nemlich heißt *μογιλαλος*. Die griechischen Aerzte nennen solche Menschen öfter *αγκυλογλωσσους*, weil die Häutchen unter der Zunge fehlerhaft, zu ungeschmeidig oder zu sehr verlängert sind, und die Zunge nieder halten: Leute dieser

Art reden mühesam, sagt der Arzt, μογις λαλουσι, δὶ ὁ μογιλαλοι καλουνται [1]).

Gelegenheitlich wird noch die Blindenheilung, Joh. IX—X, der wir oben zufällig gedacht haben, strenge mitgenommen. Das meiste fällt den rationalistischen Wunderdeutungen zur Verantwortung. Uns, die wir, solchen Künsteleien abhold, gläubig annehmen, was der einfache Wortlaut besagt, liegt nur die historische Treue der Erzählung zu schützen ob, welche vornehmlich aus zwei Gründen angefochten wird, deren der eine also lautet: „Keiner der drei ersten Evangelisten weiß etwas von dieser Heilung." S. 98. — Damit hat es seine gute Richtigkeit: denn diese Begebenheit liegt in dem geschichtlichen Gesichtskreise des Johannes, welcher mit geringer Ausnahme die heilige Stadt und Judäa umfaßt. Die drei Ersten beschränken sich auf Galiläa, und haben, außer der Geschichte des letzten Pascha, von Allem was in Jerusalem und der Umgegend vorgegangen ist, keine Kenntniß genommen. Ueber die Ursache dieser Ausscheidung des historischen Gebietes haben wir in unserm §. 41 die erforderlichen Aufschlüsse gegeben, und gezeigt, daß die Mehrzahl der Jünger nicht in der Lage war, den Herrn jeweils zu den Festen zu begleiten, wo im Gegentheil die Söhne Sabdai gemäß ihrer Verhältnisse ihm dahin folgen konnten, und wirklich gefolgt sind. Daher die Sachkenntniß des Johannes in hierosolymitanischen Vorkommnissen, welcher sich die wenigsten der Jünger bewußt waren. Ich muß mich leider wiederholen, weil mein Gegner oft dasselbe wieder bringt.

Der andere Verwerfungsgrund wird im Verse 7 gefunden, wo der Erlöser dem Blinden zum Teiche Siloam schickt, sich dort zu waschen, und der Evangelist die Bemerkung hinzuthut, der Name bedeute απεσταλμενος, d. i. Einer der geschickt worden ist. Vermuthlich dachte er sich hier ein merk-

---

[1]) Aetius Tetrabibli II sermo IV, c. 36. vergl. Pauli aeginet. L. VI. c. 29. Cels. medicin. L VII. c 12. n. 4.

würdiges Zusammentreffen des Namens Siloam und des dahin geschickten Blinden. Eine, wie sich ein Gelehrter ausdrückt, an Unsinn streifende Allegorie; S. 100. weßwegen Herr Strauß nicht blöde, das Buch dem Johannes abzusprechen, große Lust bezeugt. Wäre Johannes ein Teutscher und unser Zeitgenosse, so möchte es schwer sein, ihn zu rechtfertigen; da es sich aber um einen Schriftsteller längst abgewichener Vergangenheit handelt, den man richten will, darf man nicht vergessen, ihn seinem Zeitalter heimzustellen und seinem Volke, an dessen Denkart er Theil genommen hat.

Wir haben gleich anfangs §. 5 und 6 dieses Gutachtens die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Auslegungsarten der heiligen Schriften zur Zeit des Erlösers zu lenken Ursache gefunden. Die Auslegungen der casuistischen oder pharisäischen Schule, welche mit zahllosen Ceremonialbeobachtungen das Volk belastete, ließen fromme Gemüther unbefriedigt, die in der Religion etwas Höheres, eine Hinneigung zu Gott und die Läuterung der Sitten ahneten. Ergriffen von einer so schönen Ansicht, entzogen sich Viele den nutzlosen Grübeleien der hochgebietenden Meister der Gesetzauslegung, und sammelten sich in besondern Vergesellschaftungen, wie die der Therapeuten und Eßener; andere lebten einzeln in gleicher Ueberzeugung. Sie übertriebens aber auch wieder von ihrer Seite, und erspäheten überall einen verborgenen Sinn durch allegorische Wendungen, mittelst derer sie eine Ausbeute für die Sitten, *τροπολογικως*, zu gewinnen sich Mühe gaben, oder auch, *τυπικως*, frühere Erscheinungen als Vorbildungen neuerer Zustände betrachteten. Reichlichen Stoff boten ihnen die Eigennamen, in deren Etymologien sie geheime Beziehungen vermutheten und fanden. Solche Deutungen, galten für Ergebnisse tiefer Forschung, und wurden, um sie von der buchstäblichen Auslegung zu unterscheiden, mit dem erhabenen Namen מדרש bezeichnet. Als Repräsentant dieser Auslegungsweise stellt sich bekanntlich Philo, ein geistreicher alexandrini- Jude, dar.

Wir heben von der großen Menge seiner Deutungen der Eigennamen nur einige Beispiele aus, müssen aber den Leser, wegen der Betrachtungen, die er daraus ableitet, ersuchen, sie bei ihm selbst nachzulesen. Vorläufig ist noch zu bemerken, daß es mit den Beilauten (Vocalen) nicht strenge genommen wurde; man sah nur auf das Gerippe des Wortes, und belebte es mit Beilauten nach Belieben.

Der Name Israel, sagt Philo, bedeutet einen Mann mit Sehergabe, *του ὁρατικου γενους*; diesem stehet entgegen der irdisch gesinnte Edom, *ὁ γηινος Εδωμ, τουτο γαρ διερμηνευθεις ονομαζεται*. Zwar ist אדום der Rothe; aber um den Gegensatz von höherer Einsicht und irdischem Streben zu gewinnen, leitet er den Namen von אדמה, Erde, ab [1]).

Anna *ἑρμηνευεται χαρις*, bedeutet Dank; Samuel Einen der Gott zugeordnet ist, *τεταγμενος θεῳ*: Gott hat ihn nemlich der Mutter geschenkt, und sie gab ihn aus Dankbarkeit Gott wieder zurück [2]).

Abram *πατηρ εστι μετεωρος*, ein Name, der den nach dem Himmel gerichteten Geist bezeichnet, *ονομα του τα παντα μετεωρα και επουρανια περισκοπομενου*. Nachdem ihm aber der Name in Abraham geändert wurde, אברהם, hieß er *πατηρ ηχους*, Vater des Schalles und *πατηρ φωνης*, Vater der Stimme, welcher in Allem dem Rufe Gottes folgte. Die angezeigte Bedeutung von רהם ist aus dem Aramäischen erborgt [3]).

Wir fügen auch Beispiele von Ortsnamen hinzu, da der in Frage liegende zu dieser Gattung gehört. Melchizedek war (Genes. XIV. 18) König von Salem; das Wort bedeutet Friede; wir nennen ihn daher Friedenskönig — *βασιλεα της ειρηνης* — *Σαλημ γαρ τουτο ἑρμηνευεται*; man sehe

[1]) Philo, quod deus immutabil. ed. Turn. 1552. p. 212 und Manguei §. 30. p. 291.
[2]) Ph. quod deus immut. Turn. p. 198. Mang. §. 2 p. 273.
[3]) de gigant. Turn. p. 197. Mang. §. 13. p. 270.

auch Paulus Hebr. VII. 2. βασιλευς Σαλημ, ὁ εστι βασιλευς ειρηνης. Zwar sollte der Ort שלום heißen; aber, wie gesagt, die Beilaute waren Nebensache, und störten nichts [1]).

Als die Hände Mose schwer geworden, stützten sie Aaron und Or. Exod. XVII. 12. Aaron, wie ihn Philo irgendwo schildert, ist der Gebirgige, אהרון, ορεινος ἑρμηνευεται, μετεωρα και ὑψηλα φρονων λογισμος, d. i. hohe überirdische Denkart [2]). An unserer Stelle ist er λογος die Denkkraft; Or aber ist Licht — Ωρ — ὁ εστι φως; von Denkkraft nemlich und Licht ward Mose unterstützt. Dieser Geistesverwandtschaft gemäß wurde Aaron am Berge Or, d. i. im Lichte begraben. Num. XX. 25.

Von dieser Anschauungsweise der Bessern seines Volkes wurde Johannes hingezogen, und hielt es für bemerkenswerth, daß der Geschickte und der Name des Teiches und vielleicht auch Jesu der Gesendete als ein sonderbares Zusammentreffen erscheine. Einen weitern Schluß hat er sich nicht erlaubt. Siloam ist der Name, wie er im Munde des Volkes sich verbildet hat; שלח wurde geschrieben Jes. VIII. 6. und somit richtig übersetzt durch απεσταλμενος, um so mehr, da hier nicht von der Quelle, sondern von einem emissarius, von einem ausgesendeten Abflusse nach dem Teiche die Rede ist, aus dem einst die Gärten der Könige gewässert wurden. In Hinsicht auf diese Bemerkungen läßt sich hoffen, daß die Gelehrten dem Apostel ihre philologische Ungnade erlassen werden.

§. 95.

Unwillkürliche Heilungen.

(S. 102—112.)

§. 62. Das mangelte noch, daß unser ehrenwerther Gegner dem Erlöser Absicht und Willen in seinem Thun und Wirken absprach. Einen Fall, der ihn dazu berechtigte, fand

[1]) Allegor. Leg. III. p. 51. Turn. Mang. §. 25. p. 102.
[2]) de ebriet. seu temulent. Turn. d. 174. Mang. §. 32. p. 377.
[3]) Alleg. Leg. III. p. 47. Mang. §. 45. p. 96.

er in der Geschichte der Blutflüssigen. Matth. IX. 20. f. Mark. V. 25. Luk. VIII. 43, wobei Jesu nicht ahnete, was um ihn vorgieng, und eine Frau geheilt wurde ohne sein Wissen. Billig hätte auf die oft vorgetragene Behauptung der Geschichtschreiber Jesu Rücksicht genommen werden sollen, welche sich durch die vier Evangelien durchzieht: Der Herr wußte die Gedanken der Menschen, oder daß ich mich der Worte des Johannes bediene; II. 24, 25. Er kannte Alle, und hatte nicht nöthig, daß ihm Jemand von dem Menschen Kunde gebe; denn er wußte, was in dem Menschen war. Wenn er sich daher nach der Blutflüssigen umwandte mit der Frage: wer hat mich berührt? Mark. V. 30. Luk. VIII. 45, so geschah es nicht, um etwas Unbekanntes zu erfahren, sondern die Frau zum offenen Geständnisse zu bringen vor der gesammten Volksmenge: sie habe das gewagt in vertrauensvoller Hoffnung, von ihrem Uebel befreit zu werden, und bereits empfinde sie ihre Genesung. Wenn Jesu hie und da den Geheilten verbot, von dem, was mit ihnen vorgegangen ist, zu reden, so hatte er besondere Ursachen dazu; im Ganzen aber waren die Wunderheilungen eben so viele Beweise seiner Macht, den Menschen ein neues von Gott gekommenes Gesetz zu überbringen.

Die Ungleichheit in den drei Erzählungen hebt sich von selbst, wenn wir auf die progressive Fortbildung derselben Acht haben. In Matthäus sehen wir die Grundlage; bei Markus die Erweiterung; bei Lukas die Vervollständigung des Berichtes.

Einen Schritt weiter, verlangt Herr Strauß, muß die rationalistische Auslegung gehen, S. 108—112 um die wir uns nicht kümmern.

§. 96.

Heilungen in die Ferne.

(S. 112—132.)

§. 63. Gleich Anfangs bewillkommt man uns mit einem Dilemma. „War die Heilkraft Jesu so materiell, daß sie

bei der bloßen leiblichen Berührung unwillkürlich sich entlud, so kann sie nicht so geistig gewesen sein, daß der bloße Wille sie auch über bedeutende Entfernungen hinübergetragen hätte; war sie aber so geistig, um auch ohne leibliche Gegenwart zu wirken, so kann sie nicht so materiell gewesen sein, um ohne Willen sich zu entladen." Der vorige §. hat uns gezeigt, wie es sich mit der unwillkürlichen Heilung der Blutflüssigen verhalte, wodurch der syllogismus cornutus das eine Horn verloren hat, und damit die Unterscheidung in gröbere und feinere Heilkraft aufhört.

Von den Gattungen in die Ferne wird die Erzählung Matth. VIII. 5. f. Luk. VII. 1. vom kranken Knechte des Hauptmanns zu Kapernaum lebhaft in Anspruch genommen. Beide Evangelien sollen in solche Verschiedenheiten von einander abgehen, daß man zwei Hauptleute zu Kapernaum, zwei kranke Knechte unterscheiden; durchaus zwei verschiedene Geschichten annehmen müsse.

Unmöglich kann es dem Herrn Doktor Ernst sein, darin eine Abweichung zu gewahren, daß Matthäus den Kranken *παις*, Lukas hingegen *δουλος* benennt: wem könnte es unbekannt sein, der etwas griechisch und römisch gelernt hat, daß *παις* und puer auch für einen Sklaven genommen werde. S. 114. Sehen Sie aber einige Linien weiter unten, wo Lukas seinen *δουλος* gleichfalls *παις* nennet. VII. 7. Stärker dürfte es auffallen, daß der Hauptmann nach Matthäus unmittelbar mit Jesu unterhandelt, wo er sich nach Lukas der Mittelspersonen bedient. Wenn man antworten wollte: es ist die gewöhnte Kürze des Matthäus, der im Allgemeinen erzählt was geschehen ist, ohne auf das wie einzugehen, liegt die Gegenrede in Bereitschaft; „daß wohl schwerlich irgend ein Geschichtschreiber jene Metonymie so beharrlich durch eine ganze Erzählung hindurchführen würde."
S. 115. Doch ist es geschehen; ich verweise auf ein Beispiel in den hebräischen Geschichten. Man sehe, was Salomo Alles gemauert, gezimmert, geschnitzt und übergoldet, I Kön.

VI. 14—36; was er gehämmert und im Gusse gefertigt hat. VII. 48—51. Wer zweifelt daran, daß Andere diese Arbeiten gefertigt haben?

Der Bericht des Lukas, VII. 1. ist reicher und ausführlicher. Gleich anfangs schickt der Hauptmann die Aeltesten der Juden als Fürbitter: sie erklären, daß der Mann solcher Wohlthat werth sei, da er ihr Volk liebe, und ihnen eine Synagoge gebaut habe. VII. 4. 5. Unser Gelehrter schließt daraus, er möchte ein Heide gewesen sein, weil er der Fürsprache bedurfte; allerdings ein Jude war er nicht, in welchem Falle es sich von selbst verstand, daß er sein Volk liebe; aber eine Hinneigung zur jüdischen Religion zeigt sich darin, daß er ihnen eine Synagoge erbaut hat. Wir erkennen in ihm einen Proselyten im weitesten Sinne des Wortes גר שער, *σεβομενος*, dergleichen Cornelius gewesen ist. Apg. X. 1.

Wo sich Jesu willig bezeigt, hinzugehen und die Heilung vorzunehmen, erwiedert ihm der Hauptmann bei Matthäus VIII. 8: ich bin nicht würdig — sprich ein Wort — auch ich bin ein gebietender Mann, habe Krieger unter mir u. s. w. Die nemlichen Worte läßt er dem Herrn, als er sich dem Hause nahte, durch seine Freunde nach der Erzählung des Lukas sagen; VII. 6—9. worauf Jesu in beiden Evangelien das Gleiche erwiedert.

Das ist einfach der Verhalt des Herganges. Nun das Urtheil des Herrn Strauß über Lukas: „daß diese doppelte Gesandtschaft nicht ursprünglich sein kann, erhellet am deutlichsten daraus, daß durch dieselbe die Erzählung des Lukas alle Haltung verliert.“ S. 120. Ich glaube nicht; die erste Sendung zur Fürsprache hatte ihren guten Grund: der Hauptmann war nur ein Proselyte im weitesten Sinne, ein Halbjude oder ein Halbheide, und hatte Ursache zu zweifeln, ob ihm Jesu diese Wohlthat nicht verweigern werde. Als sich Jesu nun wirklich näherte, und er der Hilfe gewiß war, hätten es Pflicht und Anstand erheischt, dem Herrn zum Empfange entgegen zu gehen; allein die Idee, die er vom Wunder-

manne hatte, als welchem die Geister, seine Befehle auszurichten, wie einem Hauptmann seine Soldaten, unterworfen seien, ließ ihn den Abstand fühlen, der zwischen ihm und Jesu sei, *διο ουδε ἐμαυτον ηξιωσα προς σε ελθειν.* Luk. VII. 7. In diesem Bewußtsein verbat er sich den Besuch durch Freunde, *φιλους,* sicher nicht durch Heiden, durch Volksgenossen Jesu, wie denn auch die erste Sendung aus solchen bestanden hatte, mit dem Beisatze, daß es überflüssig sei, sich in das Haus zu bemühen, indem es ihn nur ein Wort koste, um zu bewerkstelligen, was er wolle. Es liegt also im Ideenkreise dieses Mannes im Grund so zu handeln. Wie die erste Sendung auf einem vernünftigen Zweifel beruhet, wegen dessen er sich nicht ermuthigte, selbst zu erscheinen, so hat die zweite eine psychologische Haltung: Jesu war ihm zu groß, als daß er sich ihm zu nähern sich getraute.

Im Eifer, die Geschichte des Hauptmanns und seines Knechtes, in zwei verschiedene Geschichten zu verwandeln, hat man nicht daran gedacht, daß die Reden des Hauptmanns, die er bei Matthäus spricht, und bei Lukas durch Freunde vortragen läßt, und die bewundernde Erklärung Jesu über dieselben bis aufs Wort die nemlichen sind; *ουκ ειμι ἱκανος ἱνα μου ὑπο την στεγην εισελθης· αλλα μονον ειπε λογον, και ιαθησεται ὁ παις μου.* Matth. *ου γαρ ειμι ικανος ινα ὑπο την στεγην μου εισελθης - - αλλα ειπε λογω, και ιαθησεται ὁ παις μου.* Luk. Sehe man nun erst die lange Stelle Matth. VIII. 9. Luk. VII. 8. *και γαρ εγω ανθρωπος* bis *και ποιει*, und die Erwiederung Jesu im folgenden Verse, *ακουσας δε - - τοσαυτην πιστιν εὑρον.*

Mit der Geschichte des Hauptmanns und seines Knechtes wird die Erzählung des Johannes, IV. 46—V. in Verbindung gebracht. Vorhin hat man den Bericht des Matthäus und Lukas von des Hauptmanns Knechte trennen, und in zwei verschiedene Thatsachen zerreißen wollen; nunmehr wird uns hypothetisch ihre Einerleiheit zugegeben, wenn wir die Johanneische Erzählung ebenfalls in den Bund der Einerlei-

heit aufnehmen. Gewiß, sagt man S. 117. „wo drei Erzählungen so durch einander verschlungen sind, wie diese, darf man nicht blos zwei derselben für identisch erklären, und eine als verschiedene stehen lassen; sondern man muß die drei Berichte entweder alle auseinander halten, oder alle zusammen werfen.“ Bezüglich auf den Knecht des Hauptmanns haben wir uns genügend ausgewiesen, daß Matthäus und Lukas von einer und derselben Thatsache reden; gedenken aber nicht in die hier gesetzten Schranken uns bannen zu lassen. Nein; die Geschichte Johannis VI. 45—V. ist von jener wesentlich verschieden, was darzuthun nicht schwer ist. Wir wollen kurz ihren Inhalt vorlegen.

Jesu zieht von Judäa herauf nach Galiläa, und spricht zu Kana ein. Die Nachricht davon gelangt nach Kapernaum, wo der Sohn eines königlichen (Beamten oder Kriegers) krank darnieder lag. Der Vater eilt Jesu entgegen, und bittet ihn hinab zu gehen, und den Sohn zu heilen, der dem Tode nahe sei. Jesu erwiedert ihm: wenn ihr nicht Wunder und Zeichen sehet, so glaubet ihr nicht; allein desto mehr dringt der Vater in ihn, nicht zu zögern, damit nicht indeß der Sohn sterbe. Jesu entläßt ihn mit der Versicherung, sein Sohn sei gerettet. Gläubig zieht der Vater heimwärts, und während seines Hinganges kommen ihm die Knechte mit der Kunde entgegen, gestern um die siebte Stunde habe den Sohn das Fieber verlassen; es war dieselbe, in der Jesu die Versicherung seiner Genesung ausgesprochen hat.

Stellen wir nun beide Erzählungen einander gegenüber. a. Die erste Heilung geschieht zu Kapernaum; die zweite geschieht von Kana aus. b. Die erste rettet einen Knecht; die zweite den Sohn des Hauses. c. Bei der ersten Heilung bittet der Besitzer des Knechtes, Jesu wolle sich nicht in sein Haus bemühen, denn er erkenne sich dessen unwürdig; bei der zweiten dringt der Vater in Jesu, er möge doch eilen, den Kranken noch lebend zu erreichen. d. Bei der ersten entschuldigt sich der Hauptmann, es sei unnöthig zu ihm zu

kommen: er befehle, und seine Krieger vollziehen die Befehle; eben so werden Jesu die dienenden Geister gehorchen; bei der zweiten verweiset der Herr den Bittenden: ihr wollet nur Zeichen und Wunder sehen. e. Die erste schließt mit den Worten: solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden; die andere endet also: dieß ist das zweite Zeichen, welches Jesu zu Kana verrichtet hat. f. Bei der ersten kommen Jesu Freunde des Hauptmanns entgegen, den Besuch abzulehnen; bei der zweiten gehen Knechte ihrem Besitzer entgegen, um ihm freudige Botschaft vom Sohne zu bringen. g. Was die Zeit betrifft, so geschieht die erste, nachdem der Herr sich schon länger in Galiläa aufgehalten, Apostel gewählt, und die Bergrede gesprochen hatte; Matth. IV. 18—VIII. 5. Luk. IV. 14—VII. 1. Die zweite als Jesu so eben aus Judäa in Kana Galiläens eingetroffen war. h. Die dialogisirten Stellen, welche einen wesentlichen Bestandtheil der Erzählung von der Heilung des Knechtes ausmachen, sind dem Berichte des Johannes ganz fremde.

Welche Aehnlichkeiten der beiden Erzählungen bleiben nunmehr noch übrig? Es sind folgende: Jesu hat in Kapernaum einen Knecht und ein anderes Mal den Sohn eines angesehenen Mannes geheilt, ohne die Wohnung des Kranken zu betreten. Die Glieder der beiden Erzählungen und die Umständlichkeit haben durchaus nichts Aehnliches. Möge nun unser Gelehrter die Schleußen der Vielredenheit öffnen, und eine noch größere, eine deukalionische Wortfluth ergießen, so wird er uns doch nicht bereden, aus dreien eines zu machen oder aus zweien drei. Das übrige von Seite 125—129 ist gegen die rationalistischen Deutungen gerichtet.

§. 97.

Sabbathheilungen.

(S. 132—145.)

§. 64. Die erste, die hier zur Sprache kommt, ist Matth. XII. 9. Mark. III. 1. Luk. VI. 6. Die Heilung der aus-

getrockneten Hand. Ich übergehe die theologischen Vermuthungen über den status morbi, und höre lieber einen Arzt, bei dem ich diese Krankheit angezeigt zu finden glaube. Sie fängt mit einem Leiden in den Schultern an, dann fährt er fort: Difficilis aeque curatio est in eadem aetate, es ist vorher von einem Alter von vierzig Jahren die Rede, ubi humerorum dolor *vel ad manus* pervenit, vel ad scapulas tendit, torporem et dolorem creat, neque bilis vomitu levatur. Quacumque vero parte corporis *membrum* aliquod *resolutum est, si neque movetur, et emacrescit*, in pristinum habitum non revertitur; eoque minus, quo vetustius id vitium est, et quo magis in corpore senili est. Corn. Cels. medicin. L. II. c. 8. p. 83. Bipont.

Die Einwürfe, aus der Verschiedenheit der Umstände genommen, lösen sich, wie überall, aus den progressiven Leistungen der Geschichtschreiber.

Die drei Evangelien erzählen diese Heilung unmittelbar nach dem Aehrenpflücken der Jünger Jesu, bei welcher Gelegenheit die Pharisäer, da es am Sabbath geschah, über die Entweihung des Sabbaths Klage erhoben, und von Jesu zurecht gewiesen wurden. Nach der Darstellung des Matthäus nimmt es das Ansehen, als wäre die Heilung der ausgetrockneten Hand am nämlichen Sabbath erfolgt. Markus sondert die beiden Vorfälle der Zeit nach und theilet den letztern einem andern Sabbath zu: *και εισηλθη παλιν εις την συναγωγην*; Lukas bestimmt die Tage noch genauer, und scheidet das Aehrenpflücken dem *σαββατῳ δευτεροπρωτῳ*, VI. 1. zu, oder dem Vortage vor einem großen Feste, welches auf den Sabbath fiel, wahrscheinlich dem Osterfeste sieben Tage vor der Erndte; die Heilung der abgedorrten Hand aber dem andern Sabbathe *ετερῳ σαββατῳ*. Markus hat die Worte Matth. XII. 11. *τις εσται εξ ὑμων ανθρωπος, ὁς εξει προβατον* ausgelassen; Lukas aber hat sie aus dem Zusammenhange herausgenommen, und einer weit spätern Geschichte, wobei Erörterungen über den Sabbath

vorfielen, zugetheilt, XIV. 5. was er öfter gethan, um der Zeitordnung auch im Kleinen Rechnung zu tragen.

Unserm Gelehrten fiel eine vertrocknete Hand auf in den Büchern der Könige; das war ein ἑρμαιον, ein wahrer Glücksfund: aus dieser alten Erzählung ist die evangelische entsprungen; sie ist eine mythische Nachbildung derselben: dort spielt ein Prophet, hier der Prophet von Nazaret. Jeroboam opferte ein gottloses Opfer; der Prophet verwies es ihm; worauf er drohend seine Hand ausstreckte. Sie verdorrte und blieb starr ausgestreckt, bis er auf das Gebet des Propheten wieder die willkürliche Bewegung der Hand erlangte. II. Kön. XIII. 1—6. — Wer müßte nicht die schöpferische Fertigkeit bewundern, mit so wenigen Mitteln augenblicklich einen Mythus ins Dasein zu rufen!

Es verdient bemerkt zu werden, daß das Evangelium der Nazoräer gleichfalls die Heilung der verdorrten Hand erzählt, und zwar, wie es die Umstände zeigen, unabhängig von unsern Evangelien. Ich setze die Worte des Hieronymus aus seinen Commentaren über Matthäus XII. 10. hier bei: **In Evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Ebraeo sermore transtulimus, et quod a plerisque vocatur Matthaei authenticum, homo iste, qui aridam habebat manum, caementarius scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans, caementarius eram manibus victum quaeritans; precor te Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem.** Es erkannten also auch die Judenchristen hierin eine Thatsache.

Eine weitere Sabbathheilung theilt uns Lukas mit. XIII. 10. In einer Synagoge lehrend, erblickte Jesu eine Frau zusammengekrümmt, und gänzlich außer Stande sich aufzurichten. Der Herr legte ihr die Hände auf, und sogleich stand sie aufrecht; darüber gab der Vorsteher der Synagoge Jesu sein Mißfallen zu erkennen, wofür ihm auch die gebührende Zurechtweisung ward.

Bald beschenkt uns Lukas mit einer dritten XIV. 1. Jesu

speiste am Sabbath bei einem Häuptlinge der Pharisäer. Ein Wassersüchtiger war ihm gegenüber. Jesu beantwortet sich selbst diese Frage, ob es erlaubt sei am Sabbath zu heilen; heilet sohin den Menschen und entläßt ihn.

Die drei der Reihe nach aufgeführten Erzählungen, sollen wieder im Grunde nur eine sein. Daß es in der ersten und dritten ein Mann, in der zweiten eine Frau; in der ersten eine ausgedorrte Hand, in der zweiten ein ganz verkrümmelter Oberleib, in der dritten die Wassersucht war, die geheilt wurde; daß die Heilung des ersten und zweiten in der Synagoge; die des dritten im Hause eines Pharisäers vorgieng, — dieses Alles kömmt nicht in Betrachtung. Die eigentliche Spitze der Sache, sagt man, liegt im Sabbath, und darin, daß der Herr jedesmal, die Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, erörtert, und seine Gegner darüber zum Schweigen bringt. Also die Spitze! Als wenn dem Herrn an diesem Tage, besonders in den Sabbathversammlungen nicht mehrmals Unglückliche hätte begegnen können; als wenn es nicht sachgemäß gewesen wäre, sich über das Befugniß zur Hilfsleistung vor den Anwesenden zu erklären; als wenn es etwas Unglaubliches wäre, daß der Herr seine Gegner öfter zum Schweigen gebracht hat! Doch genug hierüber; das war schon zu viel für solchen Abfall vom Menschenverstande.

Mehr scheint es auf sich zu haben, was S. 140. gegen die Heilung des Wassersüchtigen besonders eingewendet wird. „Hier handelt es sich nicht blos, so lauten die Worte, von einem krankhaften Habitus, sondern (wenn die Krankheit richtig bezeichnet ist) von einem Krankheitsstoffe, dem unter der Haut gesammelten Wasser, von welchem sich eine augenblickliche Entfernung nur entweder durch eine chirurgische Operation, oder durch ein absolutes Wunder denken läßt. Sofern wir nun das letztere von vorne herein ausschließen, die erstere Annahme aber gegen die sonstige Art des Verfahrens Jesu ist: so können wir diese Erzählung, so wie sie lautet, nicht für treu geschichtlich halten, sondern müssen sie für eine Va-

riation auf das Thema der Sabbathheilungen erklären." Ich denke, wer den krankhaften Habitus zu heben vermochte, wird auch dem Uebrigen zu begegnen gewußt haben. Fürs Weitere entstehet die sogenannte Wassersucht in den meisten Fällen aus Schwäche; ist diese gehoben, so schiebt die neu gekräftigte Natur von selbst das Wasser ab auf den gewöhnlichen Wegen der Secretion, durch Schweiß, Harn, und nach der Versicherung eines ausgezeichneten Arztes, selbst durch den Stuhlgang.

Die Heilung am Schwimmbade zu Bethchesda, Joh. V. 1. ist ziemlich gut durchgekommen. Die Verdächtigungen, mit denen man sie zum guten Schlusse abfertigte, können auch unberücksichtigt bleiben. S. 142—145.

§. 98.

Todtenerweckungen.

(S. 145—186.)

§. 65. Zuerst wird die Erweckung der Tochter des Vorstandes der Synagoge Matth. IX. 18 f. 23—26. Mark. V. 22. Luk. VIII. 41 f. in Untersuchung genommen. „In der nähern Bezeichnung des Mädchens und ihres Vaters weichen, sagt man, die Synoptiker ab, indem Matthäus den Vater, ohne einen Namen zu nennen, unbestimmt als *αρχων εις*, die beiden andern aber als Synagogenvorsteher Namens *Ιαειρος* einführen, und ebendieselben auch die Tochter als zwölfjährig, Lukas noch außerdem als das einzige Kind ihres Vaters, bestimmen, wovon Matthäus nichts weiß." Darin stellt sich indeß das alte Verhältniß der drei Geschichtschreiber zu einander wieder heraus, wie wir es öfter angegeben haben. Matthäus giebt den Grundriß, die Geschichte nimmt zu durch Markus, und noch mehr durch Lukas.

„Bedeutender, fährt man fort, ist die weitere Differenz, daß nach Matthäus der Vater das Mädchen Jesu gleich anfangs als gestorben ankündigt, und ihre Wiederbelebung verlangt; während er nach den beiden andern sie noch lebend, obwohl in den letzten Zügen, verließ, um Jesum zur Verhütung

ihres wirklichen Todes herbeizuholen.“ Die Worte, daß der Vater das Mädchen gleich anfangs als verstorben ankündet, und ihre Wiederbelebung verlangt, — werden wohl eine Einschränkung erleiden müssen, das *αρτι ετελευτησεν*, heißt nicht *νυν ετελευτησεν*. Das *νυν* bedeutet nach Aristoteles die vorhandene Zeit; das *ποτε* bezeichnet ein Zeitmaß mit Rücksicht auf einen frühern Zustand; *αρτι* aber ist annäherend dem gegenwärtigen Augenblick, und schließt zugleich einen Theil des vergangenen ein [1]). Wir würden es am besten **bereits** übersetzen, was ein Geschehen oder Geschehensein nahe diesem gegenwärtigen Augenblicke ausdrückt: bereits ist das Mädchen gestorben; damit wird es noch nicht kategorisch als todt angesagt; aber so nahe am Tode, daß es jetzt schon gestorben sein kann. Lukas gebraucht, VIII. 42. das Wort *απεθνησκεν*; es starb, d. i. es war im Sterben begriffen; nicht es war gestorben; denn erst nachher trifft die Botschaft ein, V. 49. daß es gestorben sei, *ὁτι τεθνηκεν*. Die Redensart ist ungefähr dieselbe wie *αρτι ετελευτησεν*. Die folgenden Worte: lege ihr die Hand auf, und sie wird leben, *και ζησεται*, sagen nicht das, was ihnen Herr Strauß unterlegt; es heißt nicht *αναζησεται*, sie wird wieder belebt werden, sondern sie wird fortan leben oder genesen. Das *ζην* חיה, ist eine hebräische Redensart, wie Joh. IV. 56. Mark. V. 23, und bedeutet die Wiedererlangung der Gesundheit [2]). Traurig, daß man oft von vorne anfangen, und längst bekannte Dinge wiederkauen soll!

„Warum Jesu, fährt unser Gelehrter fort, nach Markus

---

[1]) Aristot. Physic. L. IV. c. 13. *το δε νυν εστι συνεχεια χρονου, το δε ποτε χρονος ὡρισμενος προς το προτερον νυν, και το αρτι το εγγυς του παροντος νυν και μοριον του παρελθοντος.* Vergl. Dav. Ruhnkenius ad Timaei lexicon Platonic. V. *αρτι* (not. p. 37.) *το μεν σημαινειν λεγοντες, ὡς τα παρεληλυθοτα συναπτοντες τῳ ενεστωτι.* Vigeri, de graec. diction. idiotism. ed. Hermanni. cap. VII. sect. 4. p. 386.

[2]) Schoettgen, horae hebr. in N. T. Jo. IV. 50. Wetsten. ad h. l.

und Lukas auch seine Jünger bis auf drei von dem vorzunehmenden Schauspiel ausgeschlossen haben soll, davon ist ein Grund schwer einzusehen.“ Er giebt sich sogar Mühe mögliche Gründe dafür aufzufinden; aber keiner will ihm zusagen. Ich möchte ihn entgegen fragen: Herr Doktor! wie groß war denn das Gemach, worin das kranke Mädchen lag? Mochte es wohl für alle zwölf Apostel sammt dem Herrn, dem Vater und der Mutter und dem Krankenlager des Kindes Raum geboten haben?

Nachdem sich das Bewußsein bei dem Mädchen wieder eingestellt hatte, gebot Jesu den Vorgang nicht zur Kenntniß Anderer zu bringen. Mark. V. 43. Luk. VIII. 56. — Die Sache wurde also als ein Mysterium behandelt? — Wenigst wurde die weitere Verbreitung dieses Begebnisses für bedenklich gehalten, wofür es eine gute Ursache giebt. In der unmittelbar vorangehenden Erzählung von der Blutflüssigen, wollte Jesu die Frau vor allem Volke zur Sprache bringen und zum Geständnisse dessen, was an ihr geschehen war; hier ändert sich plötzlich das Betragen Jesu; er wünscht der Ausbreitung des Geschehenen Schranken zu setzen. Der Vater des Kindes war Vorsteher der Synagoge, dem sein Vertrauen auf Jesu gefährlich werden konnte; es erschien in den Augen der religiösen Machthaber als ein Abfall vom echten Judenthum, wenn der Ruf des Vorganges zu ihnen gelangte. Eine schmähliche Bestrafung stand in Aussicht. Darum getraute sich Nikodemus nicht, am Tage den Herrn zu besuchen; Joh. III. 1. f. Die Eltern hatten den Muth nicht für ihren blindgeborenen Sohn zu sprechen, damit sie nicht als Anhänger Jesu bestraft werden, Joh. IX. 22. Joseph von Arimathäa war nur im Verborgenen ein Jünger aus Furcht vor den Juden. Joh. XIX. 38.

Ob wohl dieser Vorfall der Klasse der Todtenerweckungen zuzuzählen sei, kann man allerdings bezweifeln, da sich der Erlöser also darüber erklärt: das Mädchen ist nicht gestorben; es schläft nur. Matth. IX. 24. Mark. V. 39. Luk. VIII. 52.

aber in der Verlassenheit von Kräften könnte kein Aufschwung der Natur zur Selbsterhaltung erfolgen, wenn nicht die Hilfe Jesu die Lebensthätigkeit emporgehoben hätte.

Eine Todtenweckung erzählet Lukas, VII. 11. f. welche zu Nain vorgieng, wo sich der Todte auf das Wort Jesu aufrichtete; doch nicht aus dem Sarg; den kannte man nicht; sondern auf der Bahre. Jüngling, so sprach der Herr zu ihm, ich sage dir, richte dich auf! Darüber wird bemerkt: „anreden kann man doch nicht einen Todten, sondern nur einen solchen, den man des Hörens fähig erkannt hat oder vermuthet.“ — Allein in dieser Voraussetzung müßte das Licht gehört haben und die taube Erde, u. s. w. als Gott sprach: es werde Licht; der Erde entkeime jeglicher Keim; oder der Zuruf Jesu ist eine Nachahmung des schöpferischen Wortes, welches, was es befiehlt, verwirklicht.

Noch drückt diese Geschichte ein weit größerer Zweifel: ob der Jüngling auch todt gewesen sei? In der Regel begräbt man die Leute nicht lebend; es müßte also ein starker Grund zu diesem ausnahmsweisen Befürchtnisse vorliegen, wovon wenigst in der Erzählung keine Spur zu ersehen ist. Sicherlich nicht; aber man beruft sich auf die Sitten des Volkes: die Juden nämlich sollen die Gewohnheit gehabt haben, mit ihren Todten schnelle abzufahren. Das hat man wohl so angenommen; aber den Beweiß dafür ist man schuldig geblieben. In jenen Gegenden, besonders an warmen Tagen, gehet die Verwesung rasch voran; man wird daher genöthigt sich seiner Todten sobald als möglich zu entledigen; für solche Fälle hat es mit dem schnellen Wegschaffen der Leichen seine Richtigkeit. Jedenfalls aber mußte die Leiche mit warmem Wasser sorgfältig gewaschen, und dann mit Streifen leinenen Tuches, *κειριαις*, umwunden werden, was jeweils einen Verschub der Beisetzung in den Todtengemächern verursachte. Es läßt sich sogar eine bestimmte Zeit ermitteln, die außer dem Nothfalle zwischen dem Tode und Begräbnisse eingehalten wurde. Die Mischnah gedenket einer

Verwicklung, in welcher, damit eine Frau die Leviratsehe ansprechen könne, der Tod ihres Ehemanns durch die Leichenbeschau erhoben, und die Einerleiheit der Person durch Zeugen beurkundet werden muß. Sie erklärt sich über die Frist, in der die Leichenbeschau statt haben darf, auf folgende Weise: Die Männer geben nicht Zeugniß, bis die Seele vom Leibe geschieden ist; — sie geben nur Zeugniß bis auf den dritten Tag [1]). So lang war also die Leiche zu sehen. Ganz dasselbe Zeitmaß findet sich in Bereschith rabba: Die größte Trauer, wird dort gesagt, ist erst am dritten Tage. Durch drei Tage nämlich schwebet die Seele um das Grab, und wartet, ob sie nicht in den Leib zurückkehren könne. Wie sie aber sieht, daß die Gestalt des Angesichtes sich verändert, entweicht sie, und verzichtet auf den Leib [2]).

„Daß die so eben genannte Begebenheit, wendet man uns weiter ein, nur allein vom Verfasser des Lukasevangeliums erzählt ist; daß insbesondere Matthäus und Markus sie nicht neben oder statt der Erzählung von dem erweckten Mädchen haben: macht in mehr als einer Hinsicht Schwierigkeit.“ S. 175. Wir wollen die Schwierigkeit erwägen. Es ist nicht etwa diese Begebenheit, die dem Lukas ausschließlich eigen ist; sondern es sind der Geschichten und Vorträge eine große Anzahl, die wir als ausnehmende Begabung und Zierde seines Buches ehren. Bei jedem dieser Fälle kann man die gleiche Frage aufwerfen, warum seine Vormänner das und dieses, kurz einen so reichen Geschichtstoff unberührt gelassen haben. Wenn wir aber in Ueberlegung nehmen, daß das Evangelium des Matthäus eine Gelegenheitsschrift ist, hervorgerufen

---

[1]) Jebamoth. c. XVI. n. 3. — אין מעידין אלא עד שתצא נפשו
אין מעידין אלא עד שלשה ימים:

[2]) Da mir die Rabboth nicht zur Hand sind, verweise ich auf Johann. Nicolai Tractatus de Graecorum luctu. Marburg. 1696. cap. I, p. 11.

durch Zeitverhältnisse, die ihn aufforderten, seinen Volksgenossen Jesu als Messias zu bezeichnen, wobei er mehr auf Kürze in der Darstellung als auf Vollständigkeit sah; wenn wir in Ueberlegung nehmen, daß Markus nur Anmerkungen zu den Erzählungen des Matthäus schrieb, so ist es sehr begreiflich, daß für Lukas eine Menge des historischen Materials übrig blieb. Das kann im Allgemeinen als Lösung der Frage gelten, warum Matthäus und sohin Markus der Geschichte von Nain nicht gedacht habe.

Was aber in Sonderheit eben diese Geschichte betrifft; wenn wir für sie einzeln Rede stehen sollen; so können wir auch desfalls billigen Foderungen entsprechen. Jesu verließ Kapernaum, nachdem er den Knecht des Hauptmannes geheilt hatte, gieng landabwärts, und war von Kapernaum noch etwa eilf Wegstunden zu Nain südlich vom Thabor, an der samarischen Grenze angelangt. Zusichtlich ist er auf dem Wege nach Judäa zum zweiten Festbesuche begriffen. Ob Matthäus den Herrn dahin begleitet habe, kann man allerdings zweifeln, da ihn sein Geschäft an die Zollstätte band, und das Fest keines der mosaisch gebotenen war; blieb er aber zu Hause, so wissen wir was folgte: er konnte nicht Zeuge der großen Begebenheit zu Nain sein, woraus es klar wird, daß sie bei Abfassung des Evangeliums sich seinem Bewußsein nicht wie Dinge, die er selbst gesehen, dringend anbot und vergegenwärtigte.

Wir müssen hier noch eine Behauptung berühren, aus welcher Folgerungen gezogen werden, die wir von uns weisen. S. 167. „Als Motiv, warum Jesus den Jüngling zu Nain erweckte, wird das Mitleiden mit dessen Mutter bezeichnet." VII. 13. Gewiß waren dem Herrn die Gefühle des Wohlwollens, der Theilnahme und des Mitleidens nicht fremde, die er so oft kund gegeben hat; aber die ihm beiwohnende Wunderkraft hatte zunächst den Zweck, die göttliche Vollmacht seiner Sendung an die Menschen zur Begründung einer neuen Ordnung der Dinge darzuthun; diesem untergeordnet war

die Wohlthätigkeit: seine Werke sollten nicht etwa Staunen erregende Schaustücke werden, die Niemanden nützten; sondern Werke menschliche Leiden zu heben. Die Hilfe traf aber Alle, die in seine Nähe kamen, wenn auch mit mehr oder weniger Gemüthsbewegung oder Theilnahme, die solche Handlungen begleiteten, aber nicht die Motive derselben gewesen sind; nein, der Herr hat nie aus Anwandlungen, nie aus bloßen Gefühlen und Launen gehandelt.

Die dritte Todtenerweckung war die des Lazarus. Joh. XI. 1—46. Nachdem Hr. Str. die natürlichen Deutungen dieser Begebenheit der Unhaltbarkeit überwiesen hat, schickt er sich an, S. 166 die Thatsache selbst als ungeschehen in Verruf zu bringen. Voran sendet er ein paar Einwürfe Woolstons: in den drei Todtenerweckungen findet eine unverkennbare Steigerung statt; die Tochter des Jarius erwecket Jesu auf dem Sterbelager, den Jüngling zu Nain, als er auf der Bahre zu Grabe gebracht werden sollte, den Lazarus als er schon im Grabe beigesetzt war. Eine solche Abstufung erreget Verdacht; also Verdacht! Zeigt sie sich aber nicht öfter in andern Geschichten: die Schlacht Hanibals an der Trebia war schauerlich; weit schauerlicher die am Trasimene; aber die schrecklichste war bei Cannai. Die Steigerung in den Todtenerweckungen ist nicht einmal wahr. Die Erweckung des Mädchens am Krankenlager geschah um ein merkliches später als sie von Matthäus erzählt wird; IX. 18. Markus und Lukas wandten ihre Sorge einer genauern Zeitordnung zu, und reihten sie sammt der Reise nach Gadara erst in den tiefern Verlauf der Geschichte ein, Mark. V. 22. Luk. VIII. 40. so daß die Erweckung des Jünglings zu Nain um vieles vorangieng. Luk. VII. 11. Es hat auch Lukas nicht ohne guten Grund ihr diese Stellung angewiesen; er giebt nemlich den Tag an, wann der Herr die Reise von Kapernaum nach Nain angetreten hat, *και εγενετο εν τη ἑξης*. Luk. VII. 11. Wurde nun zuerst der Jüngling; dann erst das Mädchen erweckt, so besteht die Steigerung nicht.

Einen andern Einwurf hat Woolston als Frage vorgetragen: „Warum doch Jesus gerade diese unbedeutende Personen dem Tode entrissen habe, und nicht einen Täufer Johannes oder einen andern allgemein nützlichen Mann?“ S. 168. Herr Doktor David Friedrich Strauß! waren Sie wohl bei guter Besinnung, als Sie diese Worte niederschrieben, in der Correctur und in einer zweiten und dritten Auflage stehen ließen? Sollte etwa der Erlöser dem Johannes einen neuen Kopf wachsen machen; oder sollte er ihm den alten wieder aufsetzen, wenn er noch zu haben war? Aber Rücksicht genommen auf die nachfolgenden Worte: „oder einen andern allgemein nützlichen Mann;“ jedenfalls also einen im Volke ausgezeichneten Mann: was würde Woolston sagen, wenn sich Jesu drei solcher Männer hiezu erlesen hätte? Welch ein Menschenfreund! würde er ausrufen: die Angesehenen erweckt er vom Tode; die andern läßt er begraben werden, als wären sie nichts!

Das waren erborgte; nunmehr kämpft Hr. Str. mit eigenen Waffen. Nach einigen Ueberlegungen hält er uns S. 170 folgendes Ergebniß vor: „absichtlich also hat Jesus den Lazarus erst sterben lassen, um durch seine wunderbare Erweckung sich um so mehr Glauben zu verschaffen.“ Ich fasse die Sache also an. Lazarus war todt, und wäre es geblieben ohne die Dazwischenkunft Jesu. Wenn ihn nun der Herr in diesem Zustande einige Tage ließ, so wurde es ihm ja reichlich vergütet durch die ihm gewährte Rückkunft ins Leben. Wie mancher, wie ihn das Loos getroffen hat zu sterben, würde es nicht gerne annehmen, wenn auch erst nach einigen Tagen, wieder belebt zu werden? Allein es wäre besser gewesen, ihn gar nicht sterben zu lassen; immerhin hatte Jesu dazu keine Verpflichtung, eben so wenig als eine Schuldigkeit, ihn wieder leben zu machen. Es gieng dem Verstorbenen kein Unrecht zu, nur eine Wohlthat. Dagegen war es ein höheres mit der göttlichen Sendung und mit

der endlichen Abwicklung seines irdischen Schicksales eng verbundenes Moment, welches das Betragen Jesu bedingte.

Bei dieser Begebenheit haben sich die Jünger sehr linkisch benommen, oder vielmehr der Verfasser des vierten Evangeliums hat sie nach seiner eigenen Manier also dargestellt. S. 171. Als ihnen Jesu sagte: *Λαζαρος ὁ φιλος ἡμων κεκοιμηται· αλλα -- εξυπνισω αυτον*, XI. 11 haben sie die Worte vom Schlafe verstanden, aus dem er geweckt werden solle, und bedachten nicht, daß man den Kranken nicht aus einem wohlthätigen Schlafe aufstöret. Das Mißverständniß liegt übrigens nahe. Weit entfernt, daß schlafen, *κοιμαω*, eine eigene Redensart Jesu gewesen, wie man vorgiebt, den Tod zu bezeichnen, enthält שכב, bei den Alexandrinern *κοιμαω*, beide echt hebräische Bedeutungen Schlafen und Entschlafen [1]) (Sterben). Die Verwechslung ergab sich also von selbst. Wie man nemlich Jemanden Schmerzliches beibringt mit gelinder Andeutung, und ihn den Sinn selbst errathen oder vermuthen läßt, so wollte der Herr seinen Jüngern schonend den Tod des Freundes zu verstehen geben: Lazarus ist entschlafen, ich will gehen ihn zu wecken. Erst, als sie ihn nicht begriffen, rückte er geradezu heraus: Lazarus ist gestorben. Viele würden dieses Betragen human, Cicero würde es wenigst eine Urbanität nennen. Der Mißgriff, daß die Jünger das *κοιμαω* für Schlafen nahmen, erkläret sich übrigens leicht, wenn man nur auf den Anfang der Erzählung zurücksehen will; die Worte Jesu: diese Krankheit ist nicht zum Tode, XI 4. führten darauf; denn den Inhalt jener ganzen Rede haben die Jünger weit weniger verstanden, bis er ihnen durch den Ausgang der Geschichte verständlich geworden ist.

„Was die Juden XI. 37 sagen, ist, die Wahrheit der synoptischen Todtenerweckungen vorausgesetzt, schwer begreif-

---

[1]) Man sehe des Trommius Concord in LXX. v. *κοιμαω*, auch in *καθευδω*.

lich. Die Juden berufen sich auf die Heilung des Blindgebornen Joh. IX. und machen den Schluß, daß derjenige, welcher diesem zum Gesicht verholfen, wohl auch im Stande gewesen sein müßte, den Tod des Lazarus zu verhindern. Wie verfallen sie auf dieses heterogene und unzureichende Beispiel, wenn ihnen doch in den beiden Todtenerweckungen gleichartigere vorlagen, und solche, welche selbst noch für den Fall des bereits erfolgten Todes Hoffnung zu geben geeignet waren?" S. 171. 172. Mit Erlaubniß, wer waren wohl diese Juden? Sie waren von Jerusalem. Bethania, sagt der Evangelist, ist nahe bei Jerusalem; da kamen viele Juden zu Martha u. s. w. XI. 18. 19. Wenn sich Juden von Jerusalem die letzte und neueste Wunderbegebenheit, die unter ihren Augen vorgegangen ist, der Blindenheilung XI. 37 zunächst erinnern, so ist es wohl sachgemäßer, als wenn ihnen die Erweckung, von denen sie vor einem Jahre und darüber gehört hatten, eingefallen wäre. Denke man sich Galiläer, so dürften zuerst jene Auftritte in ihrem Vaterlande, wenn sie der Zeit nach auch etwas weiter zurücklagen, ihnen gegenwärtig geworden sein.

„Ein starker Anstoß liegt auch in dem Gebete, XI. 41. 42 welches Jesu in den Mund gelegt wird. — Zuerst giebt er seiner Rede eine Beziehung auf Gott, hinterher aber setzt er diese Beziehung zu einer nur um des Volkes willen gemachten herunter." S. 172, 173. Das könnte sich, genau besehen, wohl anders verhalten. Das Gebet ist nach seinem ganzen Inhalte zur Belehrung der Zuschauer beabsichtet. Der erste Theil erkläret seine Unterwerfung unter den Vater; behauptet jedoch die Einheit des Willens mit ihm; der andere betheuert die von Gott empfangene Sendung an die Menschen. Es liegt Jesu daran, laut und offen seine übermenschliche Verrichtungen, dergleichen eine er jetzt vor hatte, Gott anzueignen; doch sei das nicht zu verstehen, als wäre je sein Wille vom väterlichen getrennt: er spreche vielmehr diesen Dank wegen der gegenwärtigen Menge, daß sie die Ueber-

zeugung fasse, er handle nicht für sich (noch auch mit Hilfe anderer Geister) sondern in Gottes Auftrage, von dem er gesendet sei; oder kürzer gefaßt: Alles, was er verrichte, sei Gottes Werk und Gottes Wille.

„Mit schwerem Gewichte fällt der Zweifelsgrund auf die Erzählung des vierten Evangeliums von der Erweckung des Lazarus, daß die drei ersten Evangelien nichts davon wissen.“ S. 178. Warum sie nichts davon wissen, überhaupt nichts von den Begebenheiten in Judäa und der heiligen Stadt, mit Ausnahme des letzten Pascha, ist schon oben in unserm §. 41 zur Sprache gekommen. Es befremdete, daß die drei ersten Evangelien sich auf die Vorkommnisse von Galiläa beschränken; das vierte entgegen den Festbesuchen zu Jerusalem seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Wir haben diese Theilung des Geschichtstoffes nach den Provinzen nicht aus erträumten, sondern wirklichen Verhältnissen erklärt: eine dreitägige Reise vom Nordende des tiberiadischen Sees, wo die meisten Jünger Jesu wohnten, bis Jerusalem, und eben so viele Zeit zur Heimkehr, war schon beträchtlich; die Feste von ungleicher Dauer, deren einige die Frist von sieben, wohl auch von acht Tagen einnahmen, verlängerten mehr oder weniger den Aufenthalt in der Hauptstadt. Die Vermögensverhältnisse der Jünger sicherten ihnen nicht jene Unabhängigkeit zu, ihre Gewerbe auf längere Zeit zu verlassen, und, unbekümmert um die Ihrigen, Reisen zu machen. So weit es sich nur um Fahrten auf dem tiberiatischen See handelte, oder um kleine Wanderungen in der Nachbarschaft, konnte es ohne fühlbare Störungen im Haushalte geschehen, nicht so leicht, wo es auf Festreisen ankam.

Davon machten die häuslichen Umstände der Brüder Johann und Jakob, wie wir gezeigt haben, eine Ausnahme: der Vater trieb das Gewerbe im Größern; er selbst noch rüstig, stellte Söldner zur Aushilfe an, und konnte seinen Söhnen willfahren, den Herrn auf den Festwanderungen zu begleiten, so oft sie es wünschten. Daß sie bei solchen Festzügen

ihrem Meister wirklich zur Seite gewesen seien, haben wir am angezeigten Orte hinlänglich nachgewiesen, und darin den Aufschluß gefunden, wie es gekommen ist, daß Johannes sich vor andern vereigenschaftet hat, der Geschichtschreiber der Verrichtungen Jesu in Judäa und Jerusalem zu werden.

So viel im Allgemeinen; nun von der Erweckung des Lazarus ins Besondere. Sie ist zwischen zwei Festen, dem der Tempelweihe und dem Pascha, näher diesem, als jenem, geschehen. Während dieses langen Zeitraumes hielt sich Jesu anfangs in Peräa auf, da, wo Johannes zuerst getauft hatte, und schied nicht von dannen bis zum Tode des Lazarus; Joh. X. 40. 41. nach dessen Wiederbelebung er sich in das Städtchen Ephraim, an der samarischen Südgrenze, nahe der Wüste, zurückzog, Joh. XI. 53. 54. und dann auf Ostern den Weg über Jericho nach Judäa nahm. Mit Ende des October hatte er Galiläa verlassen, um der Feier der Tempelweihe beizuwohnen, und den ganzen Winter auswärts zugebracht bis zum letzten Gange nach Jerusalem. Er war zwar während desselben nie ganz von Jüngern verlassen; Joh. XI. 7. aber daß alle seine Jünger fünf Monate und darüber in der Lage gewesen seien, ihren Hausstand aufzugeben, um beim Meister zu sein, hat keinen Anschein für sich. Am wenigsten gieng dieses bei Matthäus an, dem sein Geschäft eine Abwesenheit auf so viele Monate nicht verstattete. War er aber nicht bei der Wiederbelebung des Lazarus zugegen, so ist die Ursache seines Stillschweigens von diesem Ereignisse verständlich, und zugleich auch das Stillschweigen des Markus erklärt, der lediglich über die Schrift desselben Anmerkungen verfaßt hat. Lukas stand zwar den Begebenheiten nicht ferne; sondern begleitete sie, wie sein Proömium versichert, mit aufmerksamem Blicke. Seine Sachkenntniß war nicht einzig auf Galiläa beschränkt; er war wohl unterrichtet von den zwei letzten Festreisen abwärts durch Samarien, und von den Merkwürdigkeiten derselben; aber wie Jesu den Thoren Jerusalems näher kömmt, bricht der Faden seiner

Erzählung ab. Dieses Eigenthümliche in seinem schriftstellerischen Betragen hat wohl nicht darin seinen Grund, daß er es verschmähte, dem Werke, welches wir ihm verdanken, die Vollkommenheit zu geben, die er ihm geben konnte; sondern weil es ihm damals seine Verhältnisse nicht verstatteten, den Festen anzuwohnen, noch weniger fünf bis sechs Monate auswärts zu sein.

In dem Städtchen Ephraim, wo der Herr Unterkommen gesucht hat, da er sich nicht mehr den Judäern vertraute, erwartete und sammelte er seine Jünger, denn bei dem letzten Gange nach Judäa werden ausdrücklich die Zwölfe genannt, die in Staunen und Furcht hinter ihm her liefen, und denen er ausführlicher, als es vorhin nie geschehen ist, die Begegnisse vorsagte, die ihn erwarteten. Luk. XVIII. 31. Mark. X. 32. Matth. XX. 17.

Dieses sind die Einwürfe gegen die Geschichte der Erweckung des Lazarus, genommen aus der Unwahrscheinlichkeit und Unhaltbarkeit ihrer Umstände und endlich aus dem Stillschweigen der andern Schriftsteller.

§. 99.

Seeanekdoten.

(S. 187.)

§. 66. Die erste Stelle nimmt ein der nächtliche Sturm auf der Fahrt nach Gadara. Matth. VIII. 23—27. Mark. IV. 35—41. Luk. VIII. 22—25. Die Erörterung eröffnet sich mit der Aeußerung eines sehr ehrenwerthen Mannes, der hinsichtlich der Seebegebenheiten eine Schwäche bot, welche der Verfasser des Lebens Jesu zu benutzen nicht vergaß. „Olshausen," sind die Worte, „hat richtig gefühlt, daß eine solche Gewalt über die äußere Natur mit der Bestimmung Jesu für die Menschheit und ihre Erlösung an sich nicht zusammenhänge, wodurch er auf den Versuch geführt wurde, das Naturereigniß, welchem Jesu hier Einhalt thut, in eine

Beziehung zur Sünde, und damit zum Berufe Jesu zu setzen. Die Stürme sind ihm die Krämpfe und Zuckungen der Natur, und als solche Folgen der Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite zerrüttet hat." Wenn Hr. Str. diese eigenthümliche Anschauung hier hervorhob, so befriedigte er nur das Vergnügen, sie ohne Mühe verstören zu können; aber damit ist in der Hauptsache nichts gewonnen.

Die Wundermacht Jesu war eine unerläßliche Bedingung, seine Aufgabe zu Stande zu bringen, wie wir in dem §. 54 dieses Gutachtens und auch in einem frühern Aufsatze gezeigt haben. Alle Wunder des Herrn hatten nur einen Hauptzweck, nemlich sein Zeitalter zu überzeugen, er habe seine Wirksamkeit nicht wie ein bloß menschlicher Lehrer ergriffen; sondern von Gott empfangen, der ihn mit Machtvollkommenheit gesendet habe, eine neue Schöpfung in der sittlichen Welt hervorzurufen. Diesen festen Glauben begründete er bei der Zeitgenossenschaft durch Werke, dergleichen den Menschen zu verrichten nicht gegeben ist. Das mußte er so; denn in zwei Jahren und etlichen Monaten, die er im Lehrberuf erfüllte, war es unmöglich, die Menge auf theoretischen Wegen von dem göttlichen Ursprunge seiner Lehre zu überführen, und sein höheres Lehransehen so fest zu stellen, daß es unerschüttert Bestand hielt. Hatte er das erreicht, war diese Grundlage in das Gemüth des Volkes eingesenkt, so durften seine Jünger nur darauf fortarbeiten, seine Lehren ins Andenken der Menschen zurückzurufen, im Zusammenhang darstellen, und zum Vollzuge einschärfen; denn die Tausende, die seine Werke gesehen, trugen den Beweis von der Gottessendung Jesu im eigenen Bewußtsein, und wurden wieder Zeugen für andere.

Aber am meisten vor allen andern Menschen hatten die Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung nöthig, daß seine Lehre von Gott stamme, und seine Thaten Werke Gottes seien. Die Wunderhandlungen, die auf den Wasserfahrten

vorgiengen, konnten nur ihnen zugedacht sein, da sie allein dieselben sahen. Für das Volk taugten sie nicht, dem sie nur ein Schauspiel zur Unterhaltung und Verwunderung dargeboten hätten, ohne durch wohlthuende, menschenbeglückende Erfolge ein liebevolles Andenken zu hinterlassen. Hingegen den Aposteln seine Herrschaft über die Natur, sein Walten und Gebieten über die atmosphärischen Erscheinungen, ihnen ins Besondere die Größe seiner Macht zur Kenntniß zu bringen, war eine zweckdienliche Vorbereitung zu ihrem Beruf und zur Erfüllung der Foderungen, die an sie gestellt wurden. Sie sollten ihren Meister nicht blos lieben, sondern ihn als ein höheres Wesen, als eine der himmlischen Gewalten ehrfürchten, damit sie sich ganz an ihn hingeben, und den Auftrag, seine Lehre überall auszubreiten und zu befestigen, ungeachtet aller Hindernisse und Beschwerlichkeiten ausführen, der Ruhe und dem harmlosen Genuß eines, wenn auch kleinen, Glückes entsagen, die zarten häuslichen Verbindungen zum Opfer bringen, alle Gemächlichkeiten aufgeben, heimathlos umherwandern, den Widerstand der Mächtigen und ihre Bestrafungen nicht fürchtend, dem Ungemach des Lebens und den Gefahren mit Todesverachtung entgegengehen. Dazu genügte nicht eine augenblickliche vorübergehende Ergriffenheit; nein, dazu gehörte mehr: eine durch die stärksten Eindrücke ihnen gewordene, tief eingedrungene Ueberzeugung, sie erfüllen den Auftrag eines erhabenen und zugleich furchtbaren Geistes, der den Naturkräften Schranken setzte und Befehle gab.

Nachdem der Herr Verfasser die natürlichen Auslegungsversuche abgewiesen hat, schließt er S. 190 „Es bleibt also dabei: so wie die Evangelisten uns den Vorgang erzählen, müssen wir in demselben ein Wunder erkennen; dieses aber vom exegetischen Ergebniß zur wirklichen Thatsache zu erheben, fällt äußerst schwer; woraus gegen den historischen Charakter der Erzählung ein Verdacht erwächst.“ Mit Vergnügen nehme ich den ersten Theil dieses Ausspruches für mich in Empfang; was den andern Theil betrifft, so ist es be-

Beziehung zur Sünde, und damit zum Berufe Jesu zu setzen. Die Stürme sind ihm die Krämpfe und Zuckungen der Natur, und als solche Folgen der Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite zerrüttet hat." Wenn Hr. Str. diese eigenthümliche Anschauung hier hervorhob, so befriedigte er nur das Vergnügen, sie ohne Mühe verstören zu können; aber damit ist in der Hauptsache nichts gewonnen.

Die Wundermacht Jesu war eine unerläßliche Bedingung, seine Aufgabe zu Stande zu bringen, wie wir in dem §. 54 dieses Gutachtens und auch in einem frühern Aufsatze gezeigt haben. Alle Wunder des Herrn hatten nur einen Hauptzweck, nemlich sein Zeitalter zu überzeugen, er habe seine Wirksamkeit nicht wie ein bloß menschlicher Lehrer ergriffen; sondern von Gott empfangen, der ihn mit Machtvollkommenheit gesendet habe, eine neue Schöpfung in der sittlichen Welt hervorzurufen. Diesen festen Glauben begründete er bei der Zeitgenossenschaft durch Werke, dergleichen den Menschen zu verrichten nicht gegeben ist. Das mußte er so; denn in zwei Jahren und etlichen Monaten, die er im Lehrberuf erfüllte, war es unmöglich, die Menge auf theoretischen Wegen von dem göttlichen Ursprunge seiner Lehre zu überführen, und sein höheres Lehransehen so fest zu stellen, daß es unerschüttert Bestand hielt. Hatte er das erreicht, war diese Grundlage in das Gemüth des Volkes eingesenkt, so durften seine Jünger nur darauf fortarbeiten, seine Lehren ins Andenken der Menschen zurückzurufen, im Zusammenhang darstellen, und zum Vollzuge einschärfen; denn die Tausende, die seine Werke gesehen, trugen den Beweis von der Gottessendung Jesu im eigenen Bewußtsein, und wurden wieder Zeugen für andere.

Aber am meisten vor allen andern Menschen hatten die Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung nöthig, daß seine Lehre von Gott stamme, und seine Thaten Werke Gottes seien. Die Wunderhandlungen, die auf den Wasserfahrten

rufen konnte, lassen wir einsweilen beruhen. Wie aber die Glaubwürdigkeit der drei Geschichtsschreiber angegriffen wird, müssen wir uns zur Wehr stellen. „In dieser Hinsicht, sagt der Gegner, hat nun zuvörderst jede unserer drei Relationen eigenthümliche Züge, die in historischer Hinsicht verdächtig sind.“ S. 198. Verdächtig; so nemlich mit Verdächtigungen wird die Untersuchung geführt. Der Anfang wird mit Markus gemacht.

„Am auffallendsten sticht ein solcher Zug bei Markus hervor; wenn er VI. 48. von Jesu sagt, er sei auf dem Meere gegen die Jünger daher gekommen, und wollte neben ihnen vorübergehen, *και ηθελε παρελθειν αυτους*, nur ihr angstvolles Rufen habe ihn vermocht, von ihnen Notiz zu nehmen“ u. s. w. Hier wird vorausgesetzt, Jesu sei nicht gekommen den Beängstigten zu Hilfe, sondern sie zu erschrecken als Gespenst, wofür sie ihn beim ersten Augenblick hielten: er würde sie ihrem Schicksale überlassen und seinen Lustgang über den Wellen bis ans Ufer fortgesetzt haben, wenn sie nicht in ein lautes Geschrei ausgebrochen wären. Damit hätten der Herr Doctor dem Erlöser einen dummen Spaß zugemuthet und nebenbei ein gefühlloses Herz. Allerdings wollte und mußte er an ihnen vorübergehen, bis sie ihn wahrgenommen hatten; dann erst sprach er sie an, stieg zu ihnen, und der Wind legte sich zur Ruhe.

Der nächste Einwurf trifft die Erzählung des Matthäus, oder vielmehr die Episode vom Wandeln des Petrus über den Wellen und dessen Untersinken. XIV. 28—32. Darüber wird bemerkt, was wir zum Theil schon gehört haben: „Wenn er durch ein bloßes Wort den Leib des Petrus vom Gesetz der Schwere dispensiren konnte, ist er dann noch ein Mensch? und wenn ein Gott, wird dieser auf den Einfall eines Menschen hin so spielend Naturgesetze cessiren lassen?“ Das erste Glied der Alternative, ist er dann noch ein Mensch? kümmert uns nicht, die wir der Ueberzeugung sind, daß der Erlöser mit Gottesmacht gewirkt hat, was er wirkte. Das andere Glied,

daß er auf den Einfall eines Menschen so spielend Naturgesetze cessiren lasse, hat im Eingange dieses Paragraphen die verdiente Rücksicht im Allgemeinen erhalten. Es gab, haben wir gesagt, besondere Wunder für die Apostel, die der größten Versicherungen bedurften von ihres Meisters göttlicher Sendung und Macht, um nie in dem Berufe, den sie von ihm übernommen haben, zu erliegen, und unter den herbsten und bittersten Lebenszuständen ihre Aufgabe zu vollbringen. Hier aber in dem besondern Falle ist der Ausdruck spielend am unrechten Orte; es gilt eine ernst väterliche Belehrung. Petrus verlangt: Herr, heiß mich zu dir kommen über den Wässern; der Herr erwiedert: komme! Anfangs gieng es gut, bis vom Andrang des Sturmes entmuthigt der Apostel zu sinken begann. Er sollte daraus thatsachlich lernen, was er könne im Vertrauen auf des Meisters Wort, und wie sehr, wenn ihn dieses verlasse, er verlassen sei.

Wir kommen nun zur Erzählung des Johannes VI. 16—22. „Auch diesem Berichte fehlt es nicht an eigenthümlichen Zügen, die einen unhistorischen Charakter verrathen. Von jeher hat es den Harmonisten Kreuz gemacht, daß nach Matthäus und Markus das Schiff erst ungefähr in der Mitte des Sees sich befand, als Jesus demselben begegnete: nach Johannes aber bald vollends das jenseitige Ufer erreicht gehabt haben soll“ u. s. w. S. 201. Wann war das Schiff mitten auf dem See? Als es Abend geworden war; *οψιας γενομενης* Matth. XIV. 23. 24. Mark. VI. 46. 47. eine Zeitbestimmung, die sehr allgemein ist. Die Mitte des Sees selbst ist wieder eine unbestimmte Angabe; es heißt bei den Alten oft nur so viel als auf dem hohen See: Zeus schlug das schnelle Schiff mit schimmerndem Blitzstrahl, und verbrannte es mitten im dunkelfarbigen Meere, *μεσῳ ενι οινοπι ποντῳ*. Odys. E. 130. 42. H. 240—50. u. M. 387. 88. Josephus der Geschichtschreiber war am Versinken, *κατα μεσον την Αδριαν*. Vit. c. 3. Die abgerissene Windsbraut r. medium. Aen. L. XII. 452. Der Herr kam

aber zu ihnen um die vierte Nachtwache, d. i. gegen drei Uhr des Morgens. Matth. XIV. 25. Mark. VI. 48.

Was den Johannes betrifft, liegt der Aufschluß in ihm selbst. Man nehme die Worte in Ueberlegung: Sie waren fünf und zwanzig bis dreißig Stadien fortgefahren, als sie Jesu sahen; u. s. w. VI. 19. möchten es volle dreißig Stadien gewesen sein, so mangeln noch zehen Stadien zu einer teutschen Meile. Die Stelle, wo sie nach der Speisung der 5000 abgefahren sind, war nahe bei Tiberias; Joh. VI. 23. von da bis Kapernaum sind es drei Stunden. Diese dritte Stunde beträgt zwanzig Stadien; die oben mangelnden zehen Stadien mit diesen zusammen genommen, machen wieder dreißig Stadien. Sie hatten also dreißig Stadien zurückgelegt, als sie Jesu sahen, und noch dreißig Stadien vor sich, bis sie Kapernaum erreichten, und waren bezüglich auf die Strecke, die sie durchfuhren, in der Mitte des Sees. Inzwischen lege ich darauf keinen besondern Werth, indem ich die Worte *μεσον της θαλασσης* für eine unbestimmte Redensart halte. Ungleich mehr Bedeutung hat das von Johannes angegebene Längenmaß, weil wir daraus verständigt werden, daß es nicht so schnell dem Ufer zugieng, als Jesu dem Schiffe nahte; die Worte VI. 21. bald kam das Schiff ans Land, *ευθεως το πλοιον εγενετο επι της γης*, nur beziehungsweise auf die Fahrt während des Sturmes zu nehmen seien, wo sie, durch den größten Theil der Nacht arbeitend, nur dreißig Stadien zurücklegten, hingegen, als der Sturm sich beruhigt hatte, die lezten dreißig Stadien schnell durchschifften.

Der weitere Einwurf, „daß nach Matthäus und Markus Jesus wirklich noch in das Schiff stieg, und darauf der Sturm sich legte, nach Johannes aber die Jünger ihn zwar in das Schiff nehmen wollten, jedoch die wirkliche Aufnahme durch das sogleich erfolgte Anlanden überflüssig gemacht wurde“ erledigt sich von selbst. Da noch eine weite Strecke zu ermessen war, wurde es nicht überflüssig, ihn aufzuneh
In den Worten aber, sie wollten ihn aufnehmen

lich. Die Juden berufen sich auf die Heilung des Blindgebornen Joh. IX. und machen den Schluß, daß derjenige, welcher diesem zum Gesicht verholfen, wohl auch im Stande gewesen sein müßte, den Tod des Lazarus zu verhindern. Wie verfallen sie auf dieses heterogene und unzureichende Beispiel, wenn ihnen doch in den beiden Todtenerweckungen gleichartigere vorlagen, und solche, welche selbst noch für den Fall des bereits erfolgten Todes Hoffnung zu geben geeignet waren?" S. 171. 172. Mit Erlaubniß, wer waren wohl diese Juden? Sie waren von Jerusalem. Bethania, sagt der Evangelist, ist nahe bei Jerusalem; da kamen viele Juden zu Martha u. s. w. XI. 18. 19. Wenn sich Juden von Jerusalem die letzte und neueste Wunderbegebenheit, die unter ihren Augen vorgegangen ist, der Blindenheilung XI. 37 zunächst erinnern, so ist es wohl sachgemäßer, als wenn ihnen die Erweckung, von denen sie vor einem Jahre und darüber gehört hatten, eingefallen wäre. Denke man sich Galiläer, so dürften zuerst jene Auftritte in ihrem Vaterlande, wenn sie der Zeit nach auch etwas weiter zurücklagen, ihnen gegenwärtig geworden sein.

„Ein starker Anstoß liegt auch in dem Gebete, XI. 41. 42 welches Jesu in den Mund gelegt wird. — Zuerst giebt er seiner Rede eine Beziehung auf Gott, hinterher aber setzt er diese Beziehung zu einer nur um des Volkes willen gemachten herunter." S. 172, 173. Das könnte sich, genau besehen, wohl anders verhalten. Das Gebet ist nach seinem ganzen Inhalte zur Belehrung der Zuschauer beabsichtet. Der erste Theil erkläret seine Unterwerfung unter den Vater; behauptet jedoch die Einheit des Willens mit ihm; der andere betheuert die von Gott empfangene Sendung an die Menschen. Es liegt Jesu daran, laut und offen seine übermenschliche Verrichtungen, dergleichen eine er jetzt vor hatte, Gott anzueignen; doch sei das nicht zu verstehen, als wäre je sein Wille vom väterlichen getrennt: er spreche vielmehr diesen Dank wegen der gegenwärtigen Menge, daß sie die Ueber-

zeugung fasse, er handle nicht für sich (noch auch mit Hilfe anderer Geister) sondern in Gottes Auftrage, von dem er gesendet sei; oder kürzer gefaßt: Alles, was er verrichte, sei Gottes Werk und Gottes Wille.

„Mit schwerem Gewichte fällt der Zweifelsgrund auf die Erzählung des vierten Evangeliums von der Erweckung des Lazarus, daß die drei ersten Evangelien nichts davon wissen.“ S. 178. Warum sie nichts davon wissen, überhaupt nichts von den Begebenheiten in Judäa und der heiligen Stadt, mit Ausnahme des letzten Pascha, ist schon oben in unserm §. 41 zur Sprache gekommen. Es befremdete, daß die drei ersten Evangelien sich auf die Vorkommnisse von Galiläa beschränken; das vierte entgegen den Festbesuchen zu Jerusalem seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Wir haben diese Theilung des Geschichtstoffes nach den Provinzen nicht aus erträumten, sondern wirklichen Verhältnissen erklärt: eine dreitägige Reise vom Nordende des tiberiadischen Sees, wo die meisten Jünger Jesu wohnten, bis Jerusalem, und eben so viele Zeit zur Heimkehr, war schon beträchtlich; die Feste von ungleicher Dauer, deren einige die Frist von sieben, wohl auch von acht Tagen einnahmen, verlängerten mehr oder weniger den Aufenthalt in der Hauptstadt. Die Vermögensverhältnisse der Jünger sicherten ihnen nicht jene Unabhängigkeit zu, ihre Gewerbe auf längere Zeit zu verlassen, und, unbekümmert um die Ihrigen, Reisen zu machen. So weit es sich nur um Fahrten auf dem tiberiatischen See handelte, oder um kleine Wanderungen in der Nachbarschaft, konnte es ohne fühlbare Störungen im Haushalte geschehen, nicht so leicht, wo es auf Festreisen ankam.

Davon machten die häuslichen Umstände der Brüder Johann und Jakob, wie wir gezeigt haben, eine Ausnahme: der Vater trieb das Gewerbe im Größern; er selbst noch rüstig, stellte Söldner zur Aushilfe an, und konnte seinen Söhnen willfahren, den Herrn auf den Festwanderungen zu begleiten, so oft sie es wünschten. Daß sie bei solchen Festzügen

ihrem Meister wirklich zur Seite gewesen seien, haben wir am angezeigten Orte hinlänglich nachgewiesen, und darin den Aufschluß gefunden, wie es gekommen ist, daß Johannes sich vor andern vereigenschaftet hat, der Geschichtschreiber der Verrichtungen Jesu in Judäa und Jerusalem zu werden.

So viel im Allgemeinen; nun von der Erweckung des Lazarus ins Besondere. Sie ist zwischen zwei Festen, dem der Tempelweihe und dem Pascha, näher diesem, als jenem, geschehen. Während dieses langen Zeitraumes hielt sich Jesu anfangs in Peräa auf, da, wo Johannes zuerst getauft hatte, und schied nicht von dannen bis zum Tode des Lazarus; Joh. X. 40. 41. nach dessen Wiederbelebung er sich in das Städtchen Ephraim, an der samarischen Südgrenze, nahe der Wüste, zurückzog, Joh. XI. 53. 54. und dann auf Ostern den Weg über Jericho nach Judäa nahm. Mit Ende des October hatte er Galiläa verlassen, um der Feier der Tempelweihe beizuwohnen, und den ganzen Winter auswärts zugebracht bis zum letzten Gange nach Jerusalem. Er war zwar während desselben nie ganz von Jüngern verlassen; Joh. XI. 7. aber daß alle seine Jünger fünf Monate und darüber in der Lage gewesen seien, ihren Hausstand aufzugeben, um beim Meister zu sein, hat keinen Anschein für sich. Am wenigsten gieng dieses bei Matthäus an, dem sein Geschäft eine Abwesenheit auf so viele Monate nicht verstattete. War er aber nicht bei der Wiederbelebung des Lazarus zugegen, so ist die Ursache seines Stillschweigens von diesem Ereignisse verständlich, und zugleich auch das Stillschweigen des Markus erklärt, der lediglich über die Schrift desselben Anmerkungen verfaßt hat. Lukas stand zwar den Begebenheiten nicht ferne; sondern begleitete sie, wie sein Proömium versichert, mit aufmerksamem Blicke. Seine Sachkenntniß war nicht einzig auf Galiläa beschränkt; er war wohl unterrichtet von den zwei letzten Festreisen abwärts durch Samarien, und von den Merkwürdigkeiten derselben; aber wie Jesu den Thoren Jerusalems näher kömmt, bricht der Faden seiner

Erzählung ab. Dieses Eigenthümliche in seinem schriftstellerischen Betragen hat wohl nicht darin seinen Grund, daß er es verschmähte, dem Werke, welches wir ihm verdanken, die Vollkommenheit zu geben, die er ihm geben konnte; sondern weil es ihm damals seine Verhältnisse nicht verstatteten, den Festen anzuwohnen, noch weniger fünf bis sechs Monate auswärts zu sein.

In dem Städtchen Ephraim, wo der Herr Unterkommen gesucht hat, da er sich nicht mehr den Judäern vertraute, erwartete und sammelte er seine Jünger, denn bei dem letzten Gange nach Judäa werden ausdrücklich die Zwölfe genannt, die in Staunen und Furcht hinter ihm her liefen, und denen er ausführlicher, als es vorhin nie geschehen ist, die Begegnisse vorsagte, die ihn erwarteten. Luk. XVIII. 31. Mark. X. 32. Matth. XX. 17.

Dieses sind die Einwürfe gegen die Geschichte der Erweckung des Lazarus, genommen aus der Unwahrscheinlichkeit und Unhaltbarkeit ihrer Umstände und endlich aus dem Stillschweigen der andern Schriftsteller.

§. 99.

Seeanekdoten.

(S. 187.)

§. 66. Die erste Stelle nimmt ein der nächtliche Sturm auf der Fahrt nach Gadara. Matth. VIII. 23—27. Mark. IV. 35—41. Luk. VIII. 22—25. Die Erörterung eröffnet sich mit der Aeußerung eines sehr ehrenwerthen Mannes, der hinsichtlich der Seebegebenheiten eine Schwäche bot, welche der Verfasser des Lebens Jesu zu benutzen nicht vergaß. „Olshausen," sind die Worte, „hat richtig gefühlt, daß eine solche Gewalt über die äußere Natur mit der Bestimmung Jesu für die Menschheit und ihre Erlösung an sich nicht zusammenhänge, wodurch er auf den Versuch geführt wurde, das Naturereigniß, welchem Jesu hier Einhalt thut, in eine

Beziehung zur Sünde, und damit zum Berufe Jesu zu setzen. Die Stürme sind ihm die Krämpfe und Zuckungen der Natur, und als solche Folgen der Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite zerrüttet hat." Wenn Hr. Str. diese eigenthümliche Anschauung hier hervorhob, so befriedigte er nur das Vergnügen, sie ohne Mühe verstören zu können; aber damit ist in der Hauptsache nichts gewonnen.

Die Wundermacht Jesu war eine unerläßliche Bedingung, seine Aufgabe zu Stande zu bringen, wie wir in dem §. 54 dieses Gutachtens und auch in einem frühern Aufsatze gezeigt haben. Alle Wunder des Herrn hatten nur einen Hauptzweck, nemlich sein Zeitalter zu überzeugen, er habe seine Wirksamkeit nicht wie ein bloß menschlicher Lehrer ergriffen; sondern von Gott empfangen, der ihn mit Machtvollkommenheit gesendet habe, eine neue Schöpfung in der sittlichen Welt hervorzurufen. Diesen festen Glauben begründete er bei der Zeitgenossenschaft durch Werke, dergleichen den Menschen zu verrichten nicht gegeben ist. Das mußte er so; denn in zwei Jahren und etlichen Monaten, die er im Lehrberuf erfüllte, war es unmöglich, die Menge auf theoretischen Wegen von dem göttlichen Ursprunge seiner Lehre zu überführen, und sein höheres Lehransehen so fest zu stellen, daß es unerschüttert Bestand hielt. Hatte er das erreicht, war diese Grundlage in das Gemüth des Volkes eingesenkt, so durften seine Jünger nur darauf fortarbeiten, seine Lehren ins Andenken der Menschen zurückzurufen, im Zusammenhang darstellen, und zum Vollzuge einschärfen; denn die Tausende, die seine Werke gesehen, trugen den Beweis von der Gottessendung Jesu im eigenen Bewußtsein, und wurden wieder Zeugen für andere.

Aber am meisten vor allen andern Menschen hatten die Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung nöthig, daß seine Lehre von Gott stamme, und seine Thaten Werke Gottes seien. Die Wunderhandlungen, die auf den Wasserfahrten

vorgiengen, konnten nur ihnen zugedacht sein, da sie allein dieselben sahen. Für das Volk taugten sie nicht, dem sie nur ein Schauspiel zur Unterhaltung und Verwunderung dargeboten hätten, ohne durch wohlthuende, menschenbeglückende Erfolge ein liebevolles Andenken zu hinterlassen. Hingegen den Aposteln seine Herrschaft über die Natur, sein Walten und Gebieten über die atmosphärischen Erscheinungen, ihnen ins Besondere die Größe seiner Macht zur Kenntniß zu bringen, war eine zweckdienliche Vorbereitung zu ihrem Beruf und zur Erfüllung der Foderungen, die an sie gestellt wurden. Sie sollten ihren Meister nicht blos lieben, sondern ihn als ein höheres Wesen, als eine der himmlischen Gewalten ehrfürchten, damit sie sich ganz an ihn hingeben, und den Auftrag, seine Lehre überall auszubreiten und zu befestigen, ungeachtet aller Hindernisse und Beschwerlichkeiten ausführen, der Ruhe und dem harmlosen Genuß eines, wenn auch kleinen, Glückes entsagen, die zarten häuslichen Verbindungen zum Opfer bringen, alle Gemächlichkeiten aufgeben, heimathlos umherwandern, den Widerstand der Mächtigen und ihre Bestrafungen nicht fürchtend, dem Ungemach des Lebens und den Gefahren mit Todesverachtung entgegengehen. Dazu genügte nicht eine augenblickliche vorübergehende Ergriffenheit; nein, dazu gehörte mehr: eine durch die stärksten Eindrücke ihnen gewordene, tief eingedrungene Ueberzeugung, sie erfüllen den Auftrag eines erhabenen und zugleich furchtbaren Geistes, der den Naturkräften Schranken setzte und Befehle gab.

Nachdem der Herr Verfasser die natürlichen Auslegungsversuche abgewiesen hat, schließt er S. 190 „Es bleibt also dabei: so wie die Evangelisten uns den Vorgang erzählen, müssen wir in demselben ein Wunder erkennen; dieses aber vom exegetischen Ergebniß zur wirklichen Thatsache zu erheben, fällt äußerst schwer; woraus gegen den historischen Charakter der Erzählung ein Verdacht erwächst.“ Mit Vergnügen nehme ich den ersten Theil dieses Ausspruches für mich in Empfang; was den andern Theil betrifft, so ist es be-

kannt, daß die Wirklichkeit einer Thatsache durch Zeugen constatirt wird. Ihre Aussagen liegen hier vor uns, und was Hr. Str. gegen ihre Glaubwürdigkeit in der Einleitung zu seinem Leben Jesu vorgebracht hat, beantworten die §§. 10, 11, 12 und 13 unseres Gutachtens zu Genüge. Die Schlußworte, „woraus — — ein Verdacht erwächst,“ zeigen wieder unsern Gelehrten, wie er ist: er behilft sich mit Verdächtigungen; den Verdacht, welchen er hier gefaßt, begründet er wieder S. 191 durch kleinere Verdachte, mittels deren er endlich das Feenland des Mythus erreicht. Doch dermalen ist es kein Land; es ist Wasser. Der See wurde von einem heftigen Sturme bewegt, als Jesus nach Gadara fuhr: er gebot ihm Ruhe, und alsogleich trat eine große Windstille ein. Diese Geschichte, belehrt man uns, hat ihre Grundlage in einem ältern Seeabentheuer, in dem Durchgang der Kinder Israel durchs rothe Meer, welches von dem Stabe Mose in zwei Hälften getheilt wurde. Aus dieser Begebenheit bildete sich der Mythus von der wunderbaren Seefahrt Jesu; denn da Mose mit Macht auf das feuchte Element eingewirkt, mußten um so mehr Wassergeschichten vom Messias erdacht werden. — Was soll man über eine Combination sagen, in der Alles unpassend ist; dort ein Meer, hier ein Landsee; dort der trockene Gang zwischen aufgethürmten Wogen, hier die Beschwichtigung eines Sturmes; dort Mose, hier der Messias und Sohn Gottes, der die Thaten Mose nicht erreicht.

„Verwickelter, fährt Hr. Str. fort, als diese erste ist die andere Seeanekdote, welche dem Lukas fehlt, dagegen aber neben Matth. XIV. 22. ff. und Mark. VI. 45. sich auch bei Johannes VI. 16. findet, wo der Sturm die in der Nacht allein schiffenden Jünger überfällt, und so fort Jesus, über den See daher wandelnd, zu ihrer Rettung erscheint.“ S. 194. Das große Bedenken, daß Jesu, specifisch leichter als das Wasser, auf demselben einherschreitet, und dann doch schwerer bei der Taufe untertaucht, und daß er den Petrus durch ein bloßes Wort vom Gesetz der Schwere dispensiren und zu sich

rufen konnte, lassen wir einsweilen beruhen. Wie aber die Glaubwürdigkeit der drei Geschichtsschreiber angegriffen wird, müssen wir uns zur Wehr stellen. „In dieser Hinsicht, sagt der Gegner, hat nun zuvörderst jede unserer drei Relationen eigenthümliche Züge, die in historischer Hinsicht verdächtig sind.“ S. 198. Verdächtig; so nemlich mit Verdächtigungen wird die Untersuchung geführt. Der Anfang wird mit Markus gemacht.

„Am auffallendsten sticht ein solcher Zug bei Markus hervor; wenn er VI. 48. von Jesu sagt, er sei auf dem Meere gegen die Jünger daher gekommen, und wollte neben ihnen vorübergehen, *και ηθελε παρελθειν αυτους*, nur ihr angstvolles Rufen habe ihn vermocht, von ihnen Notiz zu nehmen“ u. s. w. Hier wird vorausgesetzt, Jesu sei nicht gekommen den Beängstigten zu Hilfe, sondern sie zu erschrecken als Gespenst, wofür sie ihn beim ersten Augenblick hielten: er würde sie ihrem Schicksale überlassen und seinen Lustgang über den Wellen bis ans Ufer fortgesetzt haben, wenn sie nicht in ein lautes Geschrei ausgebrochen wären. Damit hätten der Herr Doctor dem Erlöser einen dummen Spaß zugemuthet und nebenbei ein gefühlloses Herz. Allerdings wollte und mußte er an ihnen vorübergehen, bis sie ihn wahrgenommen hatten; dann erst sprach er sie an, stieg zu ihnen, und der Wind legte sich zur Ruhe.

Der nächste Einwurf trifft die Erzählung des Matthäus, oder vielmehr die Episode vom Wandeln des Petrus über den Wellen und dessen Untersinken. XIV. 28—32. Darüber wird bemerkt, was wir zum Theil schon gehört haben: „Wenn er durch ein bloßes Wort den Leib des Petrus vom Gesetz der Schwere dispensiren konnte, ist er dann noch ein Mensch? und wenn ein Gott, wird dieser auf den Einfall eines Menschen hin so spielend Naturgesetze cessiren lassen?“ Das erste Glied der Alternative, ist er dann noch ein Mensch? kümmert uns nicht, die wir der Ueberzeugung sind, daß der Erlöser mit Gottesmacht gewirkt hat, was er wirkte. Das andere Glied,

daß er auf den Einfall eines Menschen so spielend Naturgesetze cessiren lasse, hat im Eingange dieses Paragraphen die verdiente Rücksicht im Allgemeinen erhalten. Es gab, haben wir gesagt, besondere Wunder für die Apostel, die der größten Versicherungen bedurften von ihres Meisters göttlicher Sendung und Macht, um nie in dem Berufe, den sie von ihm übernommen haben, zu erliegen, und unter den herbsten und bittersten Lebenszuständen ihre Aufgabe zu vollbringen. Hier aber in dem besondern Falle ist der Ausdruck **spielend** am unrechten Orte; es gilt eine ernst väterliche Belehrung. Petrus verlangt: Herr, heiß mich zu dir kommen über den Wässern; der Herr erwiedert: komme! Anfangs gieng es gut, bis vom Andrang des Sturmes entmuthigt der Apostel zu sinken begann. Er sollte daraus thatsachlich lernen, was er könne im Vertrauen auf des Meisters Wort, und wie sehr, wenn ihn dieses verlasse, er verlassen sei.

Wir kommen nun zur Erzählung des Johannes VI. 16—22. »Auch diesem Berichte fehlt es nicht an eigenthümlichen Zügen, die einen unhistorischen Charakter verrathen. Von jeher hat es den Harmonisten Kreuz gemacht, daß nach Matthäus und Markus das Schiff erst ungefähr in der Mitte des Sees sich befand, als Jesus demselben begegnete: nach Johannes aber bald vollends das jenseitige Ufer erreicht gehabt haben soll« u. s. w. S. 201. Wann war das Schiff mitten auf dem See? Als es Abend geworden war; *οψιας γενομενης* Matth. XIV. 23. 24. Mark. VI. 46. 47. eine Zeitbestimmung, die sehr allgemein ist. Die Mitte des Sees selbst ist wieder eine unbestimmte Angabe; es heißt bei den Alten oft nur so viel als auf dem hohen See: Zeus schlug das schnelle Schiff mit schimmerndem Blitzstrahl, und verbrannte es mitten im dunkelfarbigen Meere, *μεσῳ ενι οινοπι ποντῳ*. Odys. E. 130. 42. H. 240—50. u. M. 387. 88. Josephus der Geschichtschreiber war am Versinken, *κατα μεσον την Αδριαν*. Vit. c. 3. Die abgerissene Windsbraut it mare per medium. Aen. L. XII. 452. Der Herr kam

aber zu ihnen um die vierte Nachtwache, d. i. gegen drei Uhr des Morgens. Matth. XIV. 25. Mark. VI. 48.

Was den Johannes betrifft, liegt der Aufschluß in ihm selbst. Man nehme die Worte in Ueberlegung: Sie waren fünf und zwanzig bis dreißig Stadien fortgefahren, als sie Jesu sahen; u. s. w. VI. 19. möchten es volle dreißig Stadien gewesen sein, so mangeln noch zehen Stadien zu einer teutschen Meile. Die Stelle, wo sie nach der Speisung der 5000 abgefahren sind, war nahe bei Tiberias; Joh. VI. 23. von da bis Kapernaum sind es drei Stunden. Diese dritte Stunde beträgt zwanzig Stadien; die oben mangelnden zehen Stadien mit diesen zusammen genommen, machen wieder dreißig Stadien. Sie hatten also dreißig Stadien zurückgelegt, als sie Jesu sahen, und noch dreißig Stadien vor sich, bis sie Kapernaum erreichten, und waren bezüglich auf die Strecke, die sie durchfuhren, in der Mitte des Sees. Inzwischen lege ich darauf keinen besondern Werth, indem ich die Worte *μεσον της θαλασσης* für eine unbestimmte Redensart halte. Ungleich mehr Bedeutung hat das von Johannes angegebene Längenmaß, weil wir daraus verständigt werden, daß es nicht so schnell dem Ufer zugieng, als Jesu dem Schiffe nahte; die Worte VI. 21. bald kam das Schiff ans Land, *ευθεως το πλοιόν εγενετο επι της γης*, nur beziehungsweise auf die Fahrt während des Sturmes zu nehmen seien, wo sie, durch den größten Theil der Nacht arbeitend, nur dreißig Stadien zurücklegten, hingegen, als der Sturm sich beruhigt hatte, die lezten dreißig Stadien schnell durchschifften.

Der weitere Einwurf, „daß nach Matthäus und Markus Jesus wirklich noch in das Schiff stieg, und darauf der Sturm sich legte, nach Johannes aber die Jünger ihn zwar in das Schiff nehmen wollten, jedoch die wirkliche Aufnahme durch das sogleich erfolgte Anlanden überflüssig gemacht wurde“ erledigt sich von selbst. Da noch eine weite Strecke zu ermessen war, wurde es nicht überflüssig, ihn aufzunehmen. In den Worten aber, sie wollten ihn aufnehmen in das

Schiff, VI. 21. ist doch nicht auch der läugnende Satz mitenthalten: er hingegen wollte nicht; höchstens könnte es aus Umständen erschlossen werden, wie es hier Hr. Str. gethan hat in der Meinung, das Schiff sei augenblicklich dem Ufer zugeflogen; daß übrigens, wenn zwei Zeitwörter mit einander verbunden werden, eines derselben öfter **adverbialiter** gesetzt wird (εθελημως ελαβον αυτον, sie nahmen ihn gerne auf), ist eine bekannte syntaktische Regel.

Johannes fährt hierauf fort, zu erzählen, wie das Volk nach der Speisung der fünf Tausende den Herrn aufgesucht habe, VI. 22—26. Der Bericht, nicht so deutlich, wie man es an ihm gewohnt ist, konnte mißverstanden werden, was auch hier geschehen ist. „Nach den Synoptikern sind die einzigen Zeugen des Wunders der Ueberfahrt die Jünger, welche Jesum auf dem Meere daherschreiten sahen: Johannes fügt zu diesen wenigen unmittelbaren Gewährsmännern eine Masse von mittelbaren hinzu, nemlich das Volk, das bei der Speisung versammelt gewesen war." Diese Bemerkung unseres Gelehrten klingt für den ersten Anschein unverfänglich, wendet sich aber bald zu einem täuschenden Einwurf gegen Johannes. Es wird nemlich angenommen, der Evangelist erzähle, die fünf Tausend, die des vorigen Tages gesättigt wurden, haben morgens darauf den Erlöser zu Schiffe aufgesucht. Dieses ehrlich angenommen, konnte man die Erzählung spottend abfertigen: welche Unzahl Fischernachen oder welch' eine Flotte von größern Schiffen nöthig gewesen wäre, dem Herrn die fünf Tausende zuzuführen!

Nehmen wir hingegen nichts an, als was im Texte ist, so wird die Masse Volkes bald geringer, die Flotte kleiner werden. Des nächsten Tages, Joh. VI. 22., als das Volk am jenseitigen Ufer stand, und sah, daß kein anderes Schiff da war, als nur jenes eine, in welches die Jünger gestiegen waren, und welches Jesu nicht mitbestiegen hatte, u. s. w. An welchem Ufer stand wohl das Volk? Es stand *περαν της θαλασσης*, d. i. am Ufer, an welchem die Jünger gelan-

det hatten, Joh. VI. 17. und am Ufer von Kapernaum; nur da konnte man das Schiff sehen, in welchem die Jünger angekommen waren. Dieses Volk hatte also über Nacht seine Heimath aufgesucht, und zwar zu Fuß, πεζῃ, wie es sich aus den umliegenden Städten um den Herrn gesammelt hatte, Matth. XIV. 13. Mark. VI. 33., so gieng es auch wieder heim.

Anders verhält es sich mit denen von Tiberias, in derer Nähe die Speisung vorgieng; diese, οχλος, eine Menge suchten zu Schiff den Herrn auf, und als sie ihn nicht mehr an derselben Stelle fanden noch auch seine Jünger, bestiegen ihre Schiffe und fuhren nach Kapernaum, Joh. VI. 23. f. So viel vermochte die Seemacht der Fischer von Tiberias ohne besondere Anstrengung zu leisten.

Das XXI. Hauptstück des Johannes, auch eine Seeanekdote, bot unserm Gelehrten keine schwache Seite zum Angriff; er wandte sich daher zu einem bei andern Erzählungen versuchten Kunststück, und behauptete die Einerleiheit dieser Erzählung mit der so eben abgehandelten. Matth. XIV. 13—34. Hat er das erreicht, so führt er uns sogleich zur Schlußfolge: also ist eine aus der andern durch Verbildung entsprungen.

Die Aehnlichkeiten werden wohl leicht auffallend sein. Man sehe. Frühe im Halbdunkel gehet dort Jesu über dem Wasser einher; hier stehet er am Ufer: dort ist ein Sturm; hier ist Windstille; dort halten ihn die Jünger für ein Gespenst; hier für den Herrn: dort will Petrus über den Wellen zu Fuß zum Herrn gehen; hier schwimmt er eilig zu ihm hinaus: hier giebt es einen großen Fischfang; dort nichts. Was haben sie nun Gemeinsames? — Halbdunkel und Wasser. —

Das Ende der Seegeschichten macht, Matth. XVII. 24. XVIII., der Fisch mit dem Stater. „Ein Fisch soll und zwar mit dem Angel gefangen werden, und in seinem Maul soll ein Geldstück gefunden werden. Das Geld im Maul

ist abentheuerlich und das Wunder unnöthig. Wenn Jesu nicht so viel Geld hatte, so hätte er wohl in Kapernaum Freunde finden können, die es ihm vorstreckten. Zum verwundern ist, daß der Fisch, als er nach dem Angel schnappte, das Geld nicht fallen ließ.« Schnappen aber die Fische abwärts oder aufwärts? wenigstens hätte man aus den Worten Matth. XVII. 27. hierüber ins Klare kommen können, *τον αναβαντα πρωτον ιχθυν αρον.*

Die gelehrten Herren sehen nur nach dem Geld und Fisch; doch ist etwas Höheres hier: **introite, nam et heic dii sunt.** Es handelt sich um die Steuer für den Tempel, die eben eingesammelt wurde, jenen Tempel, den Jesu als das Haus seines Vaters erkläret und von Mäcklern und Händlern gereinigt hat. Dem gemäß beträgt er sich in dieser Erzählung als Sohn Gottes: nehmen die Könige von ihren Söhnen Steuer oder von Andern? XVII. 25. Er steuert also nicht: die Natur muß für ihn die Steuer entrichten; in dieser Hinsicht trägt er dem Petrus auf: damit wir den Leuten keinen Anstoß geben, gehe hin ans Meer, wirf den Angel u. s. w.

Die wunderbaren Seebegegnisse, die vor unsern Augen vorüber gegangen sind, waren für die Jünger überhaupt zu ihrer Belehrung bestimmt; aber diese Geschichte für Petrus. Wem war es mehr nöthig als ihm, durch zahlreiche Beweise von der Gotteswürde und höchsten Gewalt seines Meisters versichert zu sein; indem der Meister die Ausführung und Vollendung seines Werkes vornehmlich von ihm erwartet und ihm aufgetragen hat, auch auf die übrigen Jünger zu diesem Zwecke einzuwirken. In verhängnißvoller Stunde, als der Herr den lezten Besuch in dem Garten am Oelberge machte, sprach er ihm zu: ich habe für dich gebetet, daß nie dein Glaube nachlasse, und dann, wann du (aus dieser unbegreiflichen Lage) zu dir selbst gekommen bist, stärke deine Brüder! Luk XXII. 32. (Fortsetzung wird folgen.)

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Règle et status secrets de Templiers précédés de l'histoire de l'etablissement de la destruction et de la continuation moderne de l'ordre du Temple, publiés sur les Manuscrits inédits de Dijon de la Bibliothèque Corsini à Rome de la Bibliothèque royale à Paris et des Archives de l'ordre par C. H. *Maillard de Chambure*, conservateur des Archives de Bourgogne. Paris chez Brokh. et Avenarius, Dijon chez Lamarche 1840. IV. 8. pp. 1—580.

Zu den tragischsten Ereignissen des vierzehnten Jahrhunderts gehört gewiß die gewaltsame Aufhebung des Tempelherrenordens und die grausame Verfolgung seiner Mitglieder. Jahrhunderte lang war die Geschichte dieses Ereignisses in geheimnißvolles Dunkel gehüllt; seit dem Ende des siebenzehnten wurde sie einigermaaßen aufgehellt, durch Untersuchungen von Dupuy (seit 1646) und Gürtler (1691). Den rastlosen Bemühungen dänischer, deutscher und französischer Geschichtsforschern verdankt man seit dem eine zwar noch nicht vollständige, jedoch insoweit belehrende Kenntniß dieser Kata-

strophe, daß man jezt im Stande ist, über die Schuld oder Nichtschuld des Ordens ein Urtheil zu fällen.

Die neueste Schrift, welche wir hier anzeigen, gehört zu den wichtigsten, weil sie den bisher ungedruckten Text der Ordensstatuten enthält. Beigegeben sind Nachrichten über die moderne Templerei, welche sich für eine ursprünglich geheime Fortsetzung des Ordens ausgiebt.

Um den Inhalt und den Werth des vorliegenden Buches gehörig zu würdigen, ist es nöthig, auf die bisherige Bearbeitung der Geschichte des Tempelherrenordens einen Blick zu werfen; und dieß zwar um so mehr, als das wichtigste neuere Geschichtswerk, über denselben nämlich die Geschichte des Tempelherrenordens von W. T. Wilcke, B. I. II. Leipzig 1826. B. III. 1835. dem Verfasser des gegenwärtigen Buches unbekannt geblieben zu sein scheint.

Die Hauptgeschichtswerke über den Tempelherrenorden gehören dem Ende des vorigen und dem gegenwärtigen Jahrhundert an. Nachdem Anton 1781 und Nicolai 1782 nach den von Dupuy gegebenen Auszügen aus den Proceßacten der Templer eine richtigere Beurtheilung des großen Ereignisses vorbereitet hatten, gaben Moldenhaver 1792 eine genauere Proceßgeschichte aus den Originalacten der päbstlichen Commission in Frankreich und Münter 1794, das Statutenbuch des Ordens heraus, bestehend aus trefflich erläuterten Uebersetzungen und Auszügen aus dem nun erst veröffentlichten altfranzösischen Texte der wirklichen Statuten.

Beide Werke machten es möglich, tiefer in das Wesen des Ordens zu blicken. Moldenhaver hatte sich für dessen Schuld ausgesprochen: sein Urtheil fand heftige Gegner und es wurde bald Mode, die Unschuld des Ordens zu vertheidigen; auch dieß geschah zum Theil mit Benutzung der Proceßacten und zwar nicht bloß der von Dupuy und Moldenhaver veröffentlichten, sondern auch der in der königlichen Bibliothek und im Reichsarchiv zu Paris aufbewahrten Originalacten. Der feurigste Vertheidiger des Ordens ist Ray-

nouard zuerst 1805 in der Einleitung zu seiner Tragödie: les Templiers und ausführlicher in seinen Monumens historiques relatifs à la Condemnation des Chevaliers du temple et à l'abolition de leur Ordre. Paris 1813. IV. 8. Eine Notiz der von ihm benützten ungedruckten Actenstücke steht pag. 305 — 317. Auf ihn folgt Sismondi im IX. Bande seiner histoire des Français vom Jahr 1826 und im Abrègé derselben Bd. I. von 1839.

Neuestens trat auch, jedoch mit Beschränkungen Herr Michelet als Apologet des Ordens auf in einer gründlichen Bearbeitung der Aufhebungsgeschichte im Bd. III. seiner histoire de France. Paris 1837. p. 123—208. Ihnen gesellt sich der Verfasser des vorliegenden Buchs nun im Jahr 1840 bei.

Die Schuld, wenn auch nicht des ganzen Ordens doch die seiner in alle Geheimnisse desselben eingeweihten Mitglieder haben aus den Quellen erwiesen, Grouvelle im Jahr 1805, (Memoire historique sur les templiers par P. H. G. Paris 1805. IV. 8.), dann in den Fundgruben des Orients. B. VI. Mysterium Baphometi révélatum, Hammer im Jahr 1818 und der gründlichste aller Geschichtschreiber des Ordens H. Pastor Wilcke (1826). Der vorlezt genannte gieng in seiner Ansicht viel zu weit, wurde deßhalb auch heftig angegriffen und selbst von Wilcke der Uebertreibung überwiesen. B. II. S. 290.

Bischof Münter, welcher anfänglich den Orden für unschuldig gehalten hatte, sprach 1826 in einem Brief an den Letztern sich für die entgegengesetzte Ansicht aus. Dieser Brief ist abgedruckt im dritten Bande von Wilcke S. 515 ff.

Zur Begründung eines richtigen und unpartheiischen Urtheils über die wichtige Frage, war die Einsicht in die Verfassung des Ordens unentbehrlich, und wir sind nun H. Maillard de Chambure zum Danke verpflichtet, daß er den Text seiner Regel und seiner Statuten herausgegeben hat. Sollte auch die Schlußfolge, welche er aus denselben zieht, nehmlich „die vollkommene Schuldlosigkeit der

Templer", nicht gerechtfertigt werden können, so gewinnen wir doch auf jeden Fall durch diese Veröffentlichung eine actenmäßige Kunde der wahren Einrichtung des Ordens.

Das vorliegende Buch hat aber noch ein anderes geschichtliches Interesse. Bekanntlich besteht in Paris eine geheime Gesellschaft, welche sich für die nie unterbrochene Fortsetzung des alten Tempelherrenordens ausgibt und seit dreißig Jahren und länger bemüht ist, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der Abbé Gregoire hat im B. II. seiner Histoire des sectes religieuses zuerst die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt. Münter hielt sie noch 1816 für die wirklichen Fortsetzer der Tempelherren, während Wilcke 1835 sie für Imposteurs erklärt und ein ausgezeichneter deutscher Gelehrter Dr. Augustin Theiner, der mit ihnen in Berührung kam im Jahr 1832 in seinen Blicken auf die Kirche Frankreichs (in der Tübinger theol. Quartalschrift J. 1832. p. 651 ff.) nicht weiß, was er von denselben halten soll.

Auch über diese Gesellschaft und zwar über ihren neuesten Stand im Jahr 1840 enthält das vorliegende Werk des H. Maillard de Chambure genauere Nachrichten.

Nach dieser Einleitung wollen wir nun auf eine nähere Inhaltsangabe des Werkes eingehen und zwar:

1) Von den Handschriften und der vorliegenden Ausgabe der Statuten des Ordens handeln.

2) Die wichtigsten Vorschriften des Ordens nach der Darstellung des Verfassers hervorheben.

3) Die Frage untersuchen, ob die Unschuld des Ordens durch diese Statuten als erwiesen anzusehen ist oder nicht.

4) Ueber die Geschichte der neuen Templerei, ihr Verhältniß zum Orden und ihre Stellung gegen die Kirche einiges mittheilen.

I. Bis zum Jahr 1794, in welchem Münter das Statutenbuch des Ordens bekannt machte, kannte man nur die 72 Artikel der Ordensregel, welche Miräus aus einer Handschrift des Klosters S. Victor im Jahr 1614 bekannt ge-

macht hatte. Sie ist wieder abgedruckt bei Wilcke tom. II. p. 202 und bei Maillard de Chambure p. 506. Während viele und unter diesen unser Verfasser sie für die vom heil. Bernard entweder selbst oder durch seinen Befehl von einem Mönche Namens Joh. von Sanct-Michael verfaßten Urstatuten des Ordens halten, geben andere, wie z. B. Münter und Wilcke, ihnen ein späteres Alter. Nach lezterm I. p. 17—19. Bd. II. 7. können sie nicht jünger sein als das Jahr 1162, enthalten aber die ursprünglichen Statuten mit neuern vermengt.

Außer ihnen besitzen wir nun eine zweite Statutensammlung von 128 Artikeln, deren einige sich in viele einzelne §§. zerlegen ließen, es sind die, woraus Münter sein Statutenbuch des Ordens entnahm, und welche im hier angezeigten Werke S. 203—499 abgedruckt sind. Wilcke, der nur Münter kannte, scheint dieselben ihrem Hauptinhalte nach mit den 72 Artikeln für identisch und nur mit Zusätzen bereichert gehalten zu haben. Er sezt also das Müntersche Statutenbuch in das 12te Jahrhundert, indem er annimmt, es sei unter dem Großmeister Odo von S. Amand zwischen 1170—1179 abgefaßt worden. Daß dem nicht so sei, und dieß Statutenbuch erst dem dreizehnten Jahrhunderte angehörte, obgleich die 72 Artikel in dasselbe verarbeitet worden sind, läßt sich nun mit Bestimmtheit sagen, und also überhaupt mit ziemlicher Genauigkeit angeben, welche Statuten der Orden von seiner Entstehung an bis zur Abfassung der jezt bekannt gewordenen gehabt habe.

Doch weisen wir erst mit Hrn. Maillard de Chambure die Abkunft der lezten nach.

Seit 1794 kannte man nur eine Handschrift dieser französisch redigirten Statuten, nehmlich die in der Bibliothek des Fürsten Corsini zu Rom befindliche, aus welcher Münter sie ihrem Inhalte nach bekannt gemacht hatte. Er hat sie wörtlich abgeschrieben, aber nicht drucken lassen *).

*) Wilcke scheint die Abschrift benüzt zu haben.

Herr Maillard de Chambure entdeckte eine zweite im Burgundischen Generalarchiv zu Dijon; dessen Vorsteher er ist, und Herr Prof. Guérard eine dritte in der königl. Bibliothek zu Paris. Aus diesen drei Handschriften ist der jezt vor uns liegende Text entnommen. Alle drei sind beschrieben in gegenwärtigem Werke p. 23. ff. Anmerk. und Facsimiles daraus beigegeben, welche beweisen, daß sie alle im 13ten Jahrhundert geschrieben sind; jedoch gehört die in Dijon sich befindliche, welche aus der Großpriorei der Johanniter der Champagne (zu Voulaine lès Temple), an welche die Templerschen Besitzungen übergegangen waren, abstammt, dem Anfang des Jahrhunderts an; die beiden andern dessen zweiter Hälfte. Alle drei sind in nordfranzösischer Sprache geschrieben, auch die Corsinische, und nicht wie Münter geglaubt hatte, in provenzalischer; nur in der Dijoner Handschrift kommen Worte der leztern vor.

Diese Handschrift enthält auch nicht so viel, wie die beiden andern, jedoch viele Stellen, die in der Pariser fehlen; beide zusammen geben gerade so viel, als die römische (p. 38).

Die Statuten führten den Namen Etablissements (Verordnungen) und Retraits (Geheimregeln). Jeder Tempel hatte aus denselben nur die Artikel, welche seine Mitglieder bedurften, um ihre Capitel, Aufnahmen u. s. w. zu halten. Dieß erklärt nach Hr. Maillard de Chambure, warum das nur für die Provinz Champagne bestimmte Statutenbuch nur 77 Artikel enthält und nicht 128, wie das in den beiden andern Handschriften enthaltene, welche für die allgemeinen Ordens-Versammlungen, die ja auch in Rom und Paris gehalten zu werden pflegten, bestimmt war (p. 57). Es fehlt z. B. in diesem Alles, was sich auf die Wahl des Großmeisters bezieht.

Wir glauben, daß noch aus andern Gründen diese Verschiedenheit zu erklären ist, wie sogleich gezeigt werden soll. Die Vergleichung dieser Statuten mit den bekannten lateini-

schen ergiebt, daß diese zur Zeit der Abfassung der ersten in vielen Punkten geändert, und wie Hr. Maillard de Chambure nachweis't, vielfach gemildert worden waren (p. 58—59).

Die Zeit der Abfassung setzt nun dieser, was die in den Handschriften zu Rom und Paris enthaltenen Statuten betrifft, gegen 1257. — Die in der von Dijon enthaltenen müssen offenbar älter sein, weil ja die Handschrift selbst es ist und die Angaben von Thatsachen aus den Jahren 1233 bis 1247, und 1247 und 1266, welche in jenen sich finden, nicht enthält. Mehr sagt Hr. Maillard de Chambure über das wahrscheinliche Alter dieser Statuten nicht. Daß seine Notizen nicht genügen, fühlt man leicht, kann aber aus seinen Mittheilungen mehr entnehmen, als er selbst daraus gezogen hat. Irren wir nicht, so ist die Geschichte der Ordensstatuten der Tempelherren folgende:

1) In den ersten 10 Jahren nach seiner Stiftung (von 1118—1128) hatten die Milites pauperes templi — welche Ritter und Mönche zugleich waren, keine bestimmte Statuten. Sie befolgten in ihrer letzten Eigenschaft die Ordensregel des heiligen Augustinus (p. 47–52).

2) Auf dem Concilium zu Troyes erhielten sie ihre eigne Regel, welcher die eben genannte zum Grunde liegt. Sie wurde unter dem Einfluß des heil. Bernhards, der auch die der Cistercienser aus jener genommen hatte, von dem Mönche von St. Michael aufgezeichnet, ist aber in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr erhalten; wohl aber

3) mit Zusätzen und Veränderungen, welche unter dem Großmeister Odo von St. Amand gemacht wurden, in dem (lateinischen) Text, der von Miräus aus einer Handschrift von St. Victor herausgegebenen 72 Artikel.

4) Im Anfang des 13ten, oder vielleicht schon am Ende des 12ten Jahrhunderts wurden diese Statuten französisch umgearbeitet und schon jetzt modificirt. Der älteste bekannte Text dieser Umarbeitung ist in der Handschrift von Dijon enthalten.

5) Dazu kamen nun aber Veränderungen, Zusätze, Erklärungen und Glossen, welche durch die Entscheidungen und Belehrungen der **viels hommes et prudhommes de la maison** erweitert wurden, und ergänzten die Redaction des in den Handschriften zu Rom und Paris enthaltenen Statutenbuchs. Neuere sind nicht bekannt.

Was nun hier vor uns liegt, ist mehr als Statutenbuch, es ist zugleich Ritualbuch, enthält Thatsachen, Commentare und eine Menge Wiederholungen, indem es nicht blos die Veränderungen der Statuten bekannt macht, sondern auch die Anwendung derselben, also die in den Tempeln gebräuchliche Praxis. Es erinnert in vieler Hinsicht an die **Assises de Jérusalem**, deren Text wir seit 1839 besitzen und mit deren zweiter Redaction dasselbe gleichzeitig sein mag.

Es wäre wünschenswerth gewesen, der Herausgeber hätte die größern Absätze 79, 123, (p. 332—445), 125, 126, (p. 463—482), 128, (p. 488—499), welche offenbar mehr als blose Artikel sind, in Paragraphen abgetheilt, weil die Uebersicht derselben dadurch leichter gewesen wäre; denn gewiß sind sie ebenso ganze Capitel, wie die Art. 80—121. Ja der Art. 123 kann als ein ganzes Statut angesehen werden.

Indessen wie dem sei, wenn auch die Angabe des vor uns liegenden Statutenbuchs in dieser Hinsicht etwas zu wünschen übrig läßt, so besitzen wir doch von demselben eine vollkommene Kunde, und können es um so leichter benützen, als beigefügte Noten und ein vortreffliches Glossar, das Verstehen derselben für jeden möglich machen.

Die Ordnung der Artikel ist von der der lateinischen Statuten verschieden, indem viele im Anfang der lezten vorkommende Bestimmungen erst am Ende des französischen Statutenbuchs vorkommen.

Die Aechtheit der sämmtlichen Texte läßt nach den paläographischen Notizen keinen Zweifel übrig.

II. Wir gehen zur Inhaltsangabe der Statuten über, wobei wir uns jedoch mit größtmöglicher Kürze fassen.

Wilcke im II. Bd. seines Werkes S. 81—202 hat hier vor allem Münter, also auch dem Statutenbuch, wie es in unsern Handschriften enthalten ist, jedoch auch noch anderen Quellen, z. B. Wilckins, der päbstlichen Bulle: **Omne datum optimum** von Alexander III. u. s. w. folgend, eine Uebersicht der Verfassung des Ordens gegeben, handelnd 1) von den Mitgliedern des Ordens; 2) von den Würden und Aemtern; 3) von der Regierung; 4) von den Ordensbesitzungen; 5) von dessen Privilegien und Verbindungen. Hr. Maillard de Chambure stellt dieselben unter andere Gesichtspunkte, und handelt

1) von dessen	**Réglemens d'admission** . . .	p. 135
2) = =	= **hierarchiques**	= 141
3) = =	= **militaires**	= 153
4) = =	= **religieux**	= 166
5) = =	= **moraux civils et judicaires**	= 175
6) = =	= **politiques** . . . :	= 191
7) = **Du Chapitre**	. . . .	= 196

1) Was die Aufnahme in den Orden betrifft, so geschah sie zwar ohne vorhergehendes Noviciat, nicht aber ohne, zum Theil symbolische, Prüfungen. Die Statuten enthalten durchaus nichts Unmoralisches, sind sogar streng. Es wurde der Aufzunehmende gefragt, ob er verheirathet sei? einem andern Orden angehöre? Schulden habe? gesund und ohne heimliche Krankheiten, und auch nicht durch Simonie in Vorschlag gekommen sei? Jede unwahre Antwort schloß ihn vom Orden aus. Er that dann die vier Hauptgelübde: der Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams und der Vertheidigung des heiligen Landes. Die Aufnahme und Einkleidung geschah im Capitel vom Meister desselben. Nicht blos die Ritter wurden so aufgenommen, sondern auch die dem Orden einverleibte Geistliche und die dienenden Brüder. S. 1. Art. 123, 128.

Der Recipiend mußte ferner geloben, das heilige Land den Sarazenen entreißen zu helfen, in keinen andern Orden zu treten und der Verläumdung und üblen Nachrede kein Gehör zu geben. Art. 127.

Aus dem Art. 51 ergiebt es sich, daß auch Verheirathete aufgenommen werden konnten, sie wurden jedoch nur Affiliirte des Ordens. Auch wurden einst Schwestern (Tempelnonnen) recipirt, was jedoch durch den Art. 52 aufgehoben ist.

Der Art. 7 verbot, Kinder und Minderjährige aufzunehmen, dagegen räth Art. 6, Excommunicirte zu gewinnen, ihre Absolution zu erwirken und aufzunehmen. Dadurch mochten Manche in den Orden kommen, welche unter dessen Mitgliedern unchristliche Lehren zu verbreiten geneigt waren.

2) Der Tempelorden hatte eine Menge von Beamten und Würdenträgern, doch läßt sich die hierarchische Ueber- und Unterordnung aller nicht mit Gewißheit angeben. Die höchsten Würdenträger waren 1) der Großmeister des Ordens, 2) der Seneschal, 3) der Marschall mit dem Untermarschall, 4) zwölf Commendeurs von Comthureien im Orient, unter welchen der des Königreichs Jerusalem Schatzmeister war 5) der Drapier und Sousdrapier, 6) der Turcopolier oder Anführer der leichten Reiterei (Turcopoles), unter ihnen war eine Menge Unterbeamter, Ritter, Knappen u. s. w.

Der Orden hatte zahlreiche Provinzen, an der Spitze jeder stand ein Großprior, welchem Bailliffs, Comthure und Priore untergeben waren. Die Wahl und Amtsfunctionen aller Beamten und Würdenträger sind in den Statuten angegeben, wir verweisen auf die Artikel 50, 60, 62, 63, 67, 70, 73, 74. Besonders feierlich ist die in Art. 79 und 122 ganz ausführlich beschriebene Wahl des Großmeisters, der durchaus nicht durch seinen Vorgänger ernannt werden konnte, wie die neuere Templerei annimmt. Seine Gewalt war ziemlich beschränkt durch seine Capitel. S. Art. 4, 23, 27, 29, 58, 63. Er hatte nicht

blos eine militärische Obergewalt, sondern auch eine geistliche, indem er die Confession der Brüder anhören und ihnen (einige Hauptfälle ausgenommen), wie jeder Priester Absolution ertheilen konnte. Art. 29.

Zwischen dem Tode des alten und der Wahl des neuen Großmeisters vertrat der Großcomthur der Provinz, wo jener gestorben war, seine Stelle als Ordensverweser.

3) Sehr interessant sind die Militärstatuten des Ordens; aus ihnen läßt sich der Hauptzweck desselben am leichtesten erkennen. Unser Verfasser spricht von den Waffen (armes) der Templer p. 153, ihren Pferden (chevaux) p. 155, beschreibt ihre Lagerungsweise (campement) p. 157, ihr Proviantirungssystem (vivres) p. 159, ihre Heerzugsordnung (ordre de marche) p. 159, ihre Schlachtordnung (ordre de bataille) p. 162, ihr Seewesen (marine) p. 164 und ihre Invaliden-Anstalten p. 165.

Indem wir unsere Leser hierauf verweisen, bemerken wir nur, daß die Tempelritter Anfangs sehr einfach, ja ärmlich bewaffnet waren, später aber die glänzendste Bewaffnung und die herrlichsten Pferde und in ihrer Kriegsweise überaus viel von den Sarazenen, mit welchen sie täglich kämpfen mußten, angenommen hatten.

Die wichtigsten Artikel über dies Alles sind 5, 35, 58, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 70, 76, und 122.

4) Die religiös-kirchlichen Statuten des Ordens sind theils allgemein für alle Glieder desselben, Art. 14, 16, 17, 45, 56, 67, 121, 122, theils blos für die Ordensgeistlichen festgesezt, Art. 59, 122, 123. Alle waren zu strengen Betübungen, etwa wie die Mönche des heiligen Grabes, verpflichtet und zu einer doppelten Fastenzeit im Advent und zwischen Fastnacht und Ostern; auch lag ihnen das Almosengeben vorzüglich ob.

Die verschiedensten Strafen waren auf die Nichtbefolgung auch dieser Statuten gesezt.

5) Die Disciplinarstatuten der Templer waren sehr streng. Die Strafen der verletzten Keuschheit auf irgend eine Weise wurden schwer geahndet, Ausstoßung aus dem Orden und lebenslängliches Gefängniß in dunkeln Kerkern u. s. w. Auch der Müssiggang war verboten; ferner das Schach- und das Damenspiel, früher auch die Jagd, die man später, jedoch nicht unbedingt, erlaubte. Art. 122. Auch war die üble Nachrede sehr verpönt. Art. 33. Der einzelne Templer hatte kein Geld zu eigen, sondern nur der Orden; jener konnte daher über nichts verfügen. Art. 22. Achtung der Obern war eine heilige Pflicht. Art. 43, 112. Kranke Mitglieder des Ordens wurden sorgfältig verpflegt, und, wo es nöthig war, vom Orient nach Europa gebracht. Art. 44, 58, 68, 77, 122.

Eine große Anzahl Stellen der Disciplinarvorschrift beziehen sich auf die Kleidung und das Essen der Templer. Art. 9, 11, 13 ff., 58, 68, 79, 102; viele andere auf die Gerechtigkeitspflege im Orden. Art. 32, 79—86, 88—118, 119, 120, 122, 123.

6) Ueber die Ordenspolitik enthalten die Statuten nur wenige Bestimmungen. Einige Maximen sind jedoch angedeutet. Der Orden soll sich die Großen und Mächtigen zu Freunden zu machen suchen. Daher war den Chefs auch erlaubt, Ehrengeschenke zu machen. Art. 58, 61, 65, 77, 122. Geld sollte zwar der Templer nicht haben, jedoch Herrschaften konnte er besitzen, **terres, champs, hommes et vilains**. Art. 40. Um der Eifersucht der Großbeamten unter einander keine Nahrung zu geben, durften die Comthure der europäischen Provinzen ohne besondere Erlaubniß nicht nach dem Orient kommen (59—61). Zum Orden der Hospital-, (Johaniter-)Ritter sollten die Templer in einem freundschaftlichen Verhältniß stehen; die in der Schlacht zersprengten Tempelritter sollten unter den Fahnen der ersten sich stellen. Art. 67. Indessen waren beide Orden streng geschie- ... die Versuche, sie zu einem zu verschmelzen, welche

noch im Jahr 1307 gemacht wurden, blieben fruchtlos. Die deutschen Ordensritter scheinen den Templern befreundeter gewesen zu sein, als die Johanniter.

7) Die höchste Regierung des Ordens stand dem Generalcapitel zu, so daß also seine Verfassung nicht monarchisch, sondern aristokratisch war. Wer Sitz und Stimme im Generalcapitel oder Convente hatte, nahm Theil an der Regierung des Ordens. Es wurde da gehalten, wo der Großmeister sich aufhielt, jedoch sehr selten. Die Provincialcapitel führten das Territorialregiment. Von jenem wurden Visitatoren in die verschiedenen Provinzen gesandt. Der Convent im Orient war, wenn das Generalcapitel nicht versammelt war, das höchste Ordenscapitel. Jede Commende hatte ihre eigenen Capitel, die wöchentlich gehalten wurden.

Die Ordensstatuten enthalten sehr ausführliche Strafbestimmungen (**penances**), die Hr. Maillard de Chambure jedoch nicht zusammenstellt, wohl aber Wilcke nach Münter. Wir verweisen auf die Art. 123 p. 389—440, Art. 124, 125 p. 454—457, Art. 127, aus welchen wir sehen, daß die Hauptstrafen sind:

1) Die Ausstoßung aus dem Orden (**quitter maison**), wegen Mord eines Christen, Sodomie, Verrath des Capitels, Ketzerei u. s. w., überhaupt neun Fälle. Art. 80—88. Der Ausgestoßene wurde in die Eisen oder in ewiges Gefängniß geworfen. Art. 120.

2) Der Verlust des Kleides (**perder habit**), wegen Ungehorsam gegen die Obern, Schlagen eines Bruders im Zorn, wegen Umgang mit einem Weibe u. s. w. Art. 88—129, 121, 126. Der lezte Artikel commentirt die Art. 88—119.

3) Lassen des Kleides um Gottes Willen (**quand on laisse habit par Dieu**) Art. 21, 123, p. 38).

Es wurde das verwirkte Kleid dem Bruder gelassen, er mußte aber niedere Dienste thun, z. B. Esel treiben, Zwiebeln schälen, Feuer anmachen u. s. w.

4) Außerdem kommen geringere Bußen z. B. Fasten von zwei, drei Tagen oder das Verrichten niederer Dienste auf zwei oder drei Tage u. s. w. Art. 121. Wilcke p. 330.

Die Strafen sind im Artikel 1823 p. 389 in folgender Ordnung aufgezählt:

Et celes sont les penances lesquels lon puet encharger as freres a ceaus qui lauront desserve. La premiere est de la maison perdre, dont Dieu engart chascun. La segonde est de labit perdre. La tierce est quant lon laisse labit perdre por Dieu. La quarte est a deus jors et au tiers la premiere semaine. La quinte quant len prent a frere ce que lon i puet prendre sans labit, ce est a deus jors. La sixte est de un jor. La septisme est au vendredi. La hutisme est au frere chapelain. La navieme est pais. La disaime en respit.

In den Art. 123 folg. ist auch das ganze Strafverfahren beschrieben, die Fälle der Begnadigung angegeben; dieß alles wird durch die Aufzählung einer Menge Entscheidungen und Vorfälle beleuchtet.

III. Die sämmtlichen Statuten des Ordens enthalten nichts Strafwürdiges und sind, wenn sie auch nicht mehr so streng sind, wie die ältern lateinischen, doch alle dem großen Zwecke gemäß für den der Orden gestiftet worden war: nämlich dem, der Vertheidigung des Christenthums und des heiligen Landes durch fromme, strenggläubige Ritter gegen dessen entschiedensten Feinde, die Sarazenen. Die höchsten Ideen des Mittelalters, Religion und Ritterthum beherrschen des Ordens ganze Verfassung. Er erscheint als eines der glänzendsten kirchlichen Institute!

Durch dieselben wird derselbe auch als solcher gegen alle Anklagen gerechtfertigt, welche man gegen ihn erhob, als man ihn für eine seinem Wesen und seinem Zwecke nach antichristliche Corporation ausgeben und deßhalb seine gewaltsame Aufhebung vertheidigen wollte.

Allein es werden durch diese Statuten die Thatsachen nicht widerlegt, welche beweisen, daß im Schooße des Ordens sich eine dem Christenthum feindliche Geheimlehre gebildet hatte, in Folge welcher die in diese Eingeweihten nicht blos als abgefallen von der Orthodoxie des Glaubens, sondern auch als Leute erscheinen, welche eines der schändlichsten Laster — was nach den Gesetzen aller Völker bestraft wird, für erlaubt hielten.

Die Vertheidiger der Templer und mit ihnen Hr. Maillard de Chambure stellen die Verfolgung des Ordens als eine rein politische Maßregel Philipps des Schönen dar, die ihm Habsucht, Furcht und Rachsucht eingegeben hätte und in welche der Pabst Clemens V. theils aus Schwäche oder gezwungen, theils auch aus Habsucht eingewilligt habe. Ja es soll ein lang verabredeter Plan dazu gemacht gewesen sein, die Ketzerei und Sodomie der Templer den in sich grundlosen, Vorwand dazu hergegeben haben (p. 60 — 71). Diese Doppelanklage würde nun durch die vor uns liegenden Statuten des Ordens widerlegt.

Wilcke hat, wie uns deucht, unwiderleglich dargethan, daß dem nicht so sei, sondern daß Schuld an den Templern hafte. Abgesehen von den Resultaten der gegen sie eingeleiteten Procedur, deren Acten jezt fast vollständig bekannt sind, läßt sich nicht annehmen, daß der König Philipp als er die Verfolgung anfing, nicht von dem Glauben an ihre Schuld, sondern durch Habgierde und Rachsucht geleitet war? Wie hätte er es gewagt, den mächtigsten angesehensten kirchlichen Orden so furchtbar zu verfolgen wie er that? Dann behielt er ja die Besitzungen der Templer nicht, sondern überließ sie den Johannitern. Die vorher von ihm befragte Universität Paris hatte ihm erklärt, daß er nie ein Recht haben könne, das Vermögen des Ordens einzuziehen. Blos für die Prozeßkosten nahm er Entschädigung.

Es ist ferner unmöglich, daß Pabst Clemens V. aus Furcht und Habsucht sich mit ihm verbunden hätte; denn der

Orden war die mächtigste Stütze des Pabstthums, der er sich nicht gerne berauben konnte, ihr Vermögen durfte er auf keine Weise an sich ziehen. Daß er sich so lange seiner Aufhebung widersezte, bis auch er Beweise von der Schuld der Templer hatte, bezeugen seine Bullen, und sogar die der Aufhebung, woraus hervorgeht, daß er diese nur anordnete, weil der Orden in seiner Reinheit nicht wieder hätte hergestellt werden können.

Was nun die Schuld einer großen Anzahl seiner mächtigsten Glieder betrifft, so ist sie durch eine Menge nicht erzwungener Aussagen erwiesen — besonders durch die der englischen Tempelherren, gegen welche keine Tortur angewendet worden war.

Wenn die meisten Vertheidiger des Ordens, die Hrn. Sismondi, Michelet und Maillard de Chambure die ersten 14 Seiten des zweiten Bandes und Bd. III. p. 259—311 von Wilcke gelesen hätten, so würden sie wohl schwerlich mit so großem Feuer sich für die Unschuld der Templer ausgesprochen haben, wie denn auch Michelet seine Zweifel hie und da blicken läßt.

Die Menge scandalöser Receptionen, das Speien auf das Crucifix sind unwiderlegliche Thatsachen: sie mit Michelet für symbolische Scheinacte, wodurch der Gehorsam des Recipirten auf die Probe gestellt oder nur angedeutet werden sollte, er sei vor der Aufnahme ein Feind des Christenthums gewesen, sind auf nichts sich gründende Hypothesen. Ebenso ist durch die Aussage einer Menge inculpirter erwiesen, daß den Recipirten die Erlaubniß zur unnatürlichen Geschlechtsbefriedigung ertheilt wurde. Auch die Verehrung des Baphomets ist außer Zweifel gesezt, sowie das Communiciren mit ungeweihten Hostien. Jenes wird aus den unter den Templern verbreiteten cabbalistischen Doctrinen erklärt. Sie glaubten sich Reichthümer durch diesen Talisman erwerben zu können. Wilcke III. p. 344, 354.

Es ist natürlich, daß die verwerfliche Geheimlehre ent-

weder gar nicht, oder doch nur selten aufgezeichnet wurde, daß sie aber existirt, beweisen verschiedene Aeußerungen, die vor dem begonnenen Prozesse einzelne Templer ihren Freunden gethan hatten. König Philipp fällt nur die Schuld zur Last, daß er noch vor der Ermächtigung des Pabstes die Verfolgung der Templer begonnen und überhaupt auf eine so barbarische Weise geführt hat.

Um hier nicht unser, sondern das Urtheil des gründlichsten Geschichtsschreibers des Ordens auszusprechen, führen wir folgende Conclusionen Wilcke's an: Bd. II. S. 11.

„Das Ergebniß aus Obigem wäre: der Orden war schuldig und der Strafe werth, welche er erlitten; daher richteten die geistlichen Richter gerecht, ungerecht aber Philipp, weil ihm hier kein Urtheil zukam, er es auch nicht aus Gerechtigkeitsliebe fällte; er hätte den Orden zwar in seinem Staat aufheben können, aber auch weiters nichts. Vor dem geistlichen Richterstuhl war der Orden sehr strafbar, demgemäß seine Strafe; die weltliche Macht konnte nur seine ihm verliehenen Privilegien einziehen oder einschränken, und die Hierarchie zur Consolirung des Ordens mit einem andern auffordern. Unsere Zeit würde vor beiden Gerichtshöfen gleich richten, durch Aufhebung des Ordens und Einziehung seiner Güter."

Daß auch die öffentliche Meinung der Zeit den Orden für schuldig hielt, beweist nach vielen andern eine erst im Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit vom Jahr 1838. S. 196—199 von Hrn. v. Laßberg veröffentlichte Notitia de Templariis, welche er in einer Handschrift eines Klosters in Rothweil am Neckar fand.

Die Schuld trifft indessen, wie schon gesagt, den ganzen Orden nicht, sondern nur eine, jedoch nicht unbedeutende Zahl seiner Mitglieder. In einigen Ländern fällt ihnen gar nichts zur Last, wie namentlich in Deutschland, in Spanien und in Portugal.

Dies ist auch der Grund, warum das Concilium zu

Vienne im Jahr 1311 den Orden selbst nicht verdammte, sich aber 1312 auch gegen die Aufhebungsakte Clemens V. nicht erklärte, als er sie am 3. April in einer feierlichen Sitzung desselben bekannt machte.

IV. Obgleich der Orden der Tempelherren in Folge seiner Aufhebung unterging, so blieben seine Besitzungen doch ritterliches Kirchengut und zwar bis zum Anfang unsers Jahrhunderts. Bei weitem der größte Theil derselben ging an die Johanniter oder Malteser über. In Spanien und Portugal erhielt sich der Orden sogar unter einem andern Namen, der von Calatrava in jenem und des Christus in diesem Königreiche sind aus ihm hervorgegangen.

Außerdem sind keine historisch anerkannte Ueberbleibsel derselben vorhanden

Als solche geben sich jedoch aus, der Freimaurerorden und die erst in der neuesten Zeit mehr bekannt gewordene geheime Gesellschaft der Pariser Templer. Herr Maillard de Chambure hat die Geschichte der lezten in sein Werk einverleibt. Wilcke hat mit großer Unpartheilichkeit die Prätensionen der Freimaurer und Neutempler: es habe sich in ihren Logen die alte ächte Lehre und der Cultus des Tempelordens erhalten, untersucht, aber das Ungegründete derselben nachgewiesen Bd. III. S. 383. Nach ihm ist jene Gesellschaft sehr neuen Ursprungs (v. 1688) und hat was sie den Templern entlehnte, aus den Schriften von Dupuy und andern entnommen; die Pariser Templerei ist nichts als ein Truggewebe, wodurch freilich viele getäuscht worden sind.

Indem wir, was die Maurerei betrifft die Frage auf sich beruhen lassen, weil Hr. Maillard de Chambure sich damit nicht befaßt, wollen wir von der Pariser Templerei, die sich seit einiger Zeit überaus viele Mühe gibt, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, einiges hier mittheilen. Ist doch vor einigen Jahren in einer der unsern verwandten Zeitschrift in der Tübinger Quartalschrift Jahrgang 1832

S. 651 f. wie schon bemerkt, ausführlich von ihr die Rede gewesen.

Nach dem hier gegebenen Aufsatz von Theiner, nach Wilcke (v. 1835) und jetzt nach unserm Verfasser leiten die Pariser Templer ihre Abkunft vom letzten Großmeister des Tempels Jaques de Molay selbst her. Er soll seine Obergewalt, als er sich in Gefahr sah, schon 1307 an einen Ritter Namens Marcus Larmenius im Orient übertragen, dieser 1328 an den Ritter Thibaut von Alexandrien darüber eine Urkunde (Charta Transmissionis) ausgestellt haben, der nun als Großmeister sie bei seinem Tode an andere Großmeister hinterließ, die in ununterbrochener Reihe jenen gefolgt seien bis zum Jahre 1840 wo der letzte derselben, der bekannte Lord Sidney Smith, der 1838 es geworden war, starb. Alle haben die in dem Tempelgebäude zu Paris erhaltene Urkunde des Larmenius (die öfter gedruckt ist, z. B. bei Wilcke III. 525 in der Quartalschrift 671, bei Maillard de Chambure p. 544) unterschrieben, sie dient als Vorrede zu einem lateinischen Statutenbuch des angeblichen Ordens.

Die erste Nachricht von diesem wurde von Abbé Gregoire in seiner Histoire des Sectes réligieuses t. II. p. 392 veröffentlicht; seit dem Jahre 1826 sind eine Menge Schriften über denselben erschienen, welche theils von seinen Mitgliedern ausgingen, theils officiell von ihm veröffentlicht wurden. Der jetzige Ordensverweser hat Herrn Maillard de Chambure eine kurze Geschichte desselben mitgetheilt, welche Seite 537 als Zugabe dem vorliegenden Werke angehängt ist. Die neutemplerische Literatur zählt nach diesem von 1825—1839 sechs und dreißig verschiedene Werke, unter welchen die Recherches sur les Templiers et leurs croyances religieuses par L. P. ancien élève de l'Ecole polytechnique. Paris 1835 und eine Brochure de l'Eglise chrêtiènne primitive et du christianisme de Saint-Jean. Paris 1834, die wichtigsten zu sein scheinen.

Zu denselben gehört noch der Bd. II. der Acta Lato-

morum, welcher nach Wilcke p. 399 eine Geschichte der Pariser Templer enthält.

Nach den Behauptungen derselben haben die berühmtesten Männer dem Orden angehört namentlich Fenelon, Massillon, Friedrich II. von Preußen, Barthelemy, Duclos, Lacépède, Lenoir, Labourdomay und noch sollen der Herzog von Sussex und der Herzog Alexander von Würtemberg Mitglieder desselben sein.

Der Herzog von Orleans, Regent von Frankreich soll zwischen 1704 und 1724 und bis 1776 drei Herzoge von Bourbon seine Großmeister gewesen sein. Von da bis 1792 war es der Herr v. Cossé-Brissac, mit dem gewisse historische Nachweisungen beginnen.

Den 28. März 1808 ließ die durch Napoleon begünstigte geheime Gesellschaft ein feierliches Todtenamt für Jaques de Molay halten, der Abbe Clouet fungirte im templerischen Priesterornate, ein Theil der Pariser Garnison war zugegen und erwies dem Andenken Molay's die militärische Ehre. Später trat der Orden in den Hintergrund, zeigt sich aber mit großem Eifer Aufsehen zu erregen seit der Juliusrevolution wieder. Auch nicht Eingeweihte werden zu seinen religiösen Festen zugelassen, in welchen der Cultus der kathol. Kirche nachgeäfft wird. Gerne werden Fremden, wie Theiner vom vorletzten Großmeister, Mittheilungen über den Orden gemacht.

Der Abbe Gregoire und Münter schenkten diesen historischen Mittheilungen Glauben, und ließen sich namentlich durch die Charta Transmissionis bestimmen, das geheime Fortbestehen der Templer für wahr anzunehmen. Sie hielten auch für ächt zwei griechische Handschriften, angeblich aus dem 13ten Jahrhundert, deren eine einen ganz eigenthümlichen Text des Evangeliums Johannes, das andere unter dem Namen Leviticon das Ritual des Ordens in griechischer Sprache enthält. Münter hat über das erste seine Notitia Codicis graeci evangelium Johannis variatum continentis. Hauniae

1828, geschrieben. Das lezte erschien mit einer französischen Uebersetzung und vielen Zugaben in Paris im Jahr 1831 unter dem Titel:

Leviticon ou Exposé de principes fondamentaux des chrêtiens catholiques primitifs suivis de leurs evangiles, d'un extrait de la table d'or et du rituel cérémoniaire pour le service réligieux et précédé du statut sur le Gouvernement de l'eglise et la hierarchie lévitique. V. 8. p. p. 1 — 316.

Außerdem zeigen die Häupter des Vereines noch angeblich templerische Reliquien, worüber ein offizielles Inventarium im Jahr 1810 ausgefertigt wurde, welches bei Theiner abgedruckt ist. S. 668—670.

Dieser Gelehrte ließ sich durch die ihm vorgelegten Documente und Alterthümer ebenfalls bestimmen, an die angebliche Geschichte des Vereins zu glauben, während er ihre moralisch-religiösen Doctrinen für ein Gewebe orientalischer Sophisterei vermischt mit Pantheismus erklärt (S. 684—685) und die Unhaltbarkeit derselben zeigt. Auch Hr. Maillard de Chambure scheint den ihm gemachten Eröffnungen Glauben zu schenken; wenigstens gibt er die ihm mitgetheilte Geschichte des Ordens so wieder, wie er sie aufgezeichnet fand oder erhielt (p. p. 111 und 537 f.). Ja wir verdanken ihm die neueste Geschichte des Vereins bis zum Jahr 1840.

Es war der deutschen Gelehrsamkeit vorbehalten, die Geschichte der Neutempler in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Herr Wilcke hat dies Verdienst. Auf ächt geschichtlichem Boden sich bewegend beweist er im III. Bande seines Werkes (S. 435 f.) daß der neue Tempelorden nichts ist, als ein Sprößling der französischen Freimaurerei, der im Jahr 1754 aus ihr hervorging. Schon lange bestand und besteht noch in dieser der höhere Grad des Chevalier du Temple. Ein Malteser Ritter Herr v. Bonneville trennte sich mit mehrern dem hohen Adel Frankreichs angehörenden Mitgliedern dieses Grades von den Logen, um einen eigenen Verein zu gründen,

der in Cossé-Brissac 1776 seinen eigenen Großmeister und durch ihn seine erste Organisation erhielt. Im Jahr 1792 war C. M. Radix de Chevillon Ordensverweser, und 1804 wurde der als ein Sonderling wohlbekannte Arzt B. Raymond de Fabré-Palaprat Großmeister und bildete den Orden vollkommen aus. Wilcke zeigt, daß die s. g. Charta Transmissionis das angebliche Evangelium des Johannes und das Leviticon von Halbgelehrten sehr plump ausgeführte Fabrikate seien, deren Unächtheit aus ihrem Inhalte sich beweisen läßt und von ihm bewiesen wird. Ebenso sind die Behauptungen, Fenelon, Massillon und andere Gelehrte des vorigen Jahrhunderts seien Mitglieder des Ordens gewesen, unwahr, die Protokolle ihrer Aufnahme falsch, die Angabe, Friedrich II. sei Templer gewesen, ist eine Verdrehung der Thatsache, daß dieser König in den Freimaurerorden eingeweiht war. Wilcke S. 411—418. Ferner zeigt dieser Gelehrte, daß die gesammte Religionstheorie der Neutempler eine Ausgeburt der Philosophie der neuern Zeit sei, welche unter einer dem Katholicismus sich nähernden Form und durch ihr angebliches Alterthum sich Glaubwürdigkeit und Ansehen verschaffen will. Sie hat weder mit der öffentlichen noch mit der Geheimlehre der alten Templer etwas gemein und kann nur etwa den Saintsimonistischen Doctrinen an die Seite gestellt werden — als ein gewiß nicht uninteressirter Versuch, dem Christenthum ein modernes Gewand zu geben, oder an dessen Stelle ein Pseudochristenthum auf eine mysteriöse Weise zu setzen. Das Ebengesagte beweisen am besten die Glaubensartikel der Neutempler, welche wir am Ende dieser Recension folgen lassen, und welche in manchen Punkten mit den Ansichten einiger deutschen Halbgelehrten, welche sich berufen glauben, die katholische Kirche zu reformiren, auf eine merkwürdige Weise zusammentreffen. Die Veröffentlichung der Dogmen der s. g. Neutempler ist die beste Widerlegung der Behauptung, sie seien die ununterbrochenen Nachfolger der Alten.

Warum Hr. Maillard de Chambure die alte von Wilcke vollkommen widerlegte Fabel wieder für Geschichte ausgibt, ist uns nicht erklärlich; es sei denn, man ignorire in Frankreich im Jahr 1840 was man in Deutschland seit 1835 vollkommen kennt! Wilcke's Buch scheint freilich Hrn. Maillard de Chambure unbekannt geblieben zu sein.

Bemerkenswerth ist es übrigens, daß die dem Lezten mitgetheilten historischen Notizen über die neueste Geschichte der Neutempler die Aufschlüsse Wilcke's indirekt bestätigen und ergänzen. Wir erfahren nämlich S. 540—543, daß der vorlezte Großmeister Palaprat die neusten Ordensdoctrinen formulirt und durch seine philosophischen Reformen im Schooße des Vereins ein Schisma veranlaßt hat, das erst mit seinem Tode im Jahr 1838 vollkommen gehoben wurde. Im Jahr 1812 warf er sich zum Autocraten, im Jahr 1827 sogar zum Pabste (souverain pontif) des Ordens auf. Vor ihm scheinen die Dogmen der Neutempler der katholischen Glaubenslehre näher gestanden zu haben. Wahrscheinlich sind durch ihn das Pseudoevangelium des Johannes, das Leviticon, die angeblich 1705 von Herzog v. Orleans als Großmeister des Ordens gemachten Statuten und noch andere Dokumente verfaßt oder veranlaßt worden *). Einen weitern Beweis, daß die Neutempler moderne Reformatoren der Kirche sind, liefert auch die schon von Wilcke ausführlich erzählte Thatsache, daß der Abbé Chatel eine Zeitlang einer der Ihrigen und sogar zum Primas des Tempelklerus bestimmt, ja schon ernannt war.

Herr Maillard hätte daher besser gethan die Geschichte der Neutempler als eine Fortsetzung des Ordens gar nicht vorzubringen, sondern als eine Prätension von Imposteurs zu brandmarken.

*) Er bediente sich hiezu eines in Paris lebenden Neugriechen.

Glaubensbekenntniß der Neutempler aus Maillard de Chambure p. 122—124.

1) Dieu est de toute éternité; il est tout-puissant, tout-parfait.

2) Tous les élémens de la nature sont coéternels de Dieu.

3) Dieu est l'âme de la nature. Il n'a crêe que les modes d'existence des corps.

4) Il est formé de trois attributs ou puissances; le père, qui est l'être, le fils ou l'action; le saint-esprit ou l'intelligence. Leur réunion est Dieu ou la puissance universelle, qui est infinie, une et indivisible.

5) Le principe d'animation de tous les êtres rentre, à leur dissolution, dans l'immensité de Dieu. L'âme est immortelle, et reçoit dans l'autre vie le prix ou la punition de ses actes durant son union avec le corps.

6) La révélation divine a seule pu élever l'homme à la compréhension de la Divinité.

7) L'origine de la révélation premiere est inconnue, toutes fois les patriarches et les prophètes en ont été les organes.

8) Jesus Christ fils de Dieu, a été envoyé sur la terre pour accomplir la révélation. Il est mort sur la croix pour sceller la loi divine apportée aux hommes. Son esprit lui a survécu, et se communique aux fidèles qui reçoivent le pain et le vin eucharistiques.

9) Jésus a institué père de son Eglise le disciple bien aimé l'apôtre Jean; les successeurs de celuici sont, chargés légitimement de gouverner l'Eglise par le ministère des évèques et des prêtres.

10) Jésus a fait et pu faire des miracles.

11) Il a institué trois sacrémens; le baptême, l'eu-

charistie et l'ordre. La confirmation, la penitence le mariage et l'extrême-onction sont d'institution apostolique.

12) Les prêtres et les évêques peuvent contracter mariages.

13) Le prêtre peut au nom de Jésus-Christ absoudre le fidèle de ses fautes. La sincère contrition et le ferme propos de réparer le mal, qu'il a fait, suffisent au pénitent, même sans confession orale.

14) La résurrection de Jésus est un fait de tradition seulement, non de foi, parce que saint Jean dans son Evangile ne s'explique positivement à cet égard.

15) La croyance a pour base la tradition et l'écriture. La tradition comprend la doctrine orale, les lois de discipline, les rites et les usages transmis d'âge en âge depuis l'etablissement de la religion. L'écriture embrasse tout l'ensemble des livres de l'ancien et du nouveau Testament.

2.

Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Zugleich eine Ergänzung der neuern Commentare. Von Dr. Matthias Schneckenburger, Professor der Theologie zu Bern. Bern, Druck und Verlag von Chr. Fischer. 1841. VIII. 253 S.

Nach der herrschenden Ansicht der Bibelforscher macht die Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium ein Ganzes aus und ist, so wie von demselben Verfasser, so auch in derselben Absicht geschrieben; ihr Zweck ist in Uebereinstimmung mit dem Zwecke des dritten Evangeliums ein rein historischer.

Herr Schneckenburger fand aber in der äußern Beschaffenheit dieses neutestamentlichen Buches, so wie in seinem Inhalte mehrfache Veranlassung, an der Richtigkeit dieser herrschenden Zweckbestimmung zu zweifeln. Namentlich schien ihm die Lückenhaftigkeit in der paulinischen Geschichte und eine von mehrern Kritikern herausgehobene und auch von ihm anerkannte große Verschiedenheit des Paulus, wie er in diesem Buche erscheint, von dem Paulus der Briefe bei der Annahme eines rein historischen Zweckes unerklärlich und mit der Autorschaft eines Apostelschülers unvereinbar zu sein. Er fand sich hierdurch aufgefordert, eine neue Untersuchung über den Zweck der Apostelgeschichte vorzunehmen und dieses Buch sorgfältig darauf anzusehen, ob sich nicht eine Grundidee in demselben kenntlich mache, oder eine besondere von dem Zwecke des dritten Evangeliums verschiedene Absicht den ganzen Inhalt beherrsche, welche sofort seine Eigenheiten genügend erklärte und das ganze Buch in einem innern Zusammenhange darstellte. Er glaubte, daß durch die Auffindung einer leitenden Idee oder einer besondern Absicht des Verfassers dieses Buch auch einzig vollkommen gesichert werden könne gegen die Operationen der destruktiven Kritik, gegen solche Operationen, wie sie Schrader vorgenommen hat, welcher in der Apostelgeschichte nichts Anderes sieht, als ein Convolut von unzuverläßlichen Sagen, redigirt in antignostisch-hierarchischer Tendenz des zweiten Jahrhunderts. Diese Untersuchung, zu welcher Hr. Schreckenburger durch ein rein wissenschaftliches Interesse bestimmt wurde, die er weitläufig und mit vielem Fleiße geführt hat, ist der Hauptinhalt der vorliegenden Schrift.

Um die Zulässigkeit der Frage nach einer besondern von dem Zwecke des dritten Evangeliums verschiedenen Tendenz der Apostelgeschichte festzustellen und sich den Weg zur freien Bewegung zu bahnen, versucht er vor Allem (S. 7—17) nachzuweisen, daß die von den Commentatoren und Isagogikern aus dem Schlusse des dritten Evangeliums und dem

Eingange der Apostelgeschichte gefolgerte Zusammengehörigkeit beider Bücher in dem Sinne, daß sie zwei Theile eines historischen Ganzen ausmachen, daselbst nicht begründet und keine Nöthigung vorhanden sei, die Eingangsworte des dritten Evangeliums auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen, daß ferner auch der Theophilus, dem dieses Buch, so wie das dritte Evangelium zugeeignet ist, nicht verbiete, nach einem besondern Zwecke zu fragen. Zur Vorbereitung der neuen Untersuchung wird ferner (S. 17—45) die Berechtigung nachgewiesen, Lukas, einen Freund und Begleiter des Paulus, als Verfasser der Akten vorauszusetzen. Es ist nämlich bei der Bestimmung des Zweckes eines Buches von großer Bedeutung, von einem bestimmten Verfasser ausgehen zu können; denn in seiner Persönlichkeit liegen schon Winke für eine mögliche Absicht seiner Schrift, so wie dieselbe anderseits zu erkennen gibt, was schlechthin nicht beabsichtigt sein kann und also gegen eine direkt falsche Zweckauffassung sichert. Wenn es nun auch nicht in der Hauptaufgabe Hrn. Schneckenburgers lag, eine Untersuchung in Ansehung des Verfassers der Apostelgeschichte anzustellen, so mußte er im Interesse seiner Hauptaufgabe doch diesem Gegenstande einen vorbereitenden Abschnitt widmen. Die vollkommene Gewißheit der Autorschaft des Lukas ist den erwähnten Bedenklichkeiten gemäß für ihn nicht vorhanden vor Auffindung eines besondern Zweckes der Akten; darum spricht er unterdessen nur von einer Voraussetzung seiner Autorschaft und begründet die Berechtigung zu dieser Voraussetzung durch Widerlegung entgegenstehender neuerer Ansichten. Die Ansicht Schraders wird in diesem einleitenden Abschnitte nicht berücksichtiget, wohl aber im Verlaufe der folgenden Hauptuntersuchung. Hier hat es Hr. Schneckenburger insbesondere mit der Hypothese de Wette's und derer, welche ihm gefolgt sind, zu thun. Er stellt die Unhaltbarkeit dieser bekannten Hypothese von einer besondern Reisedenkschrift, welche mit K. XVI. beginnen und von Timotheus herrühren soll, mit überwiegenden Gründen dar, be-

gründet die Identität des Verfassers dieses leztern Abschnittes mit dem Verfasser des ganzen Buches, beseitigt die gegen die Abfassung des leztern Abschnittes durch Lukas erhobenen Schwierigkeiten und erwirbt sich dadurch der Kritik de Wette's und seiner Anhänger gegenüber das Recht, die traditionelle Ansicht von dem Verfasser der Apostelgeschichte seiner Untersuchung zu Grunde zu legen.

Für die nun folgende Untersuchung wird die Apostelgeschichte in zwei Theile getheilt (S. 49), nach den Hauptmassen des Stoffes, welcher bis K. XIII. allgemeiner ist, während die übrigen Kapitel sich hauptsächlich mit Paulus befassen. Die Autorschaft eines Begleiters und Vertrauten des Paulus läßt Hr. Schneckenburger vermuthen, daß, wenn eine besondere Tendenz in diesem Buche herrscht, dieselbe sich auf Paulus bezieht, und der Umstand, daß ein großer Theil der Akten sich vorzugsweise mit diesem Apostel beschäftiget und ein fortlaufendes Gemälde von ihm entwirft, läßt ihn mit größter Wahrscheinlichkeit auf eine denselben unmittelbar betreffende besondere Absicht des Verfassers schließen. Die Forschung nach diesem besondern Zwecke beginnt er mit dem lezten Theile dieses Buches, weil Paulus in demselben als Hauptheld der Geschichte erscheint, hier also auch die deutlichsten Winke gegeben sein müssen für die fragliche Tendenz des Verfassers.

Die Ansicht, welche Hr. Schneckenburger über diesen leztern Abschnitt gewinnt (S. 151), ist diese: daß der Verfasser in demselben nicht einen rein historischen Zweck verfolge, sondern vorzugsweise einen apologetischen, daß er die Absicht habe, die apostolische Dignität des Paulus, sein persönliches und apostolisches Verhalten gegen die Anfeindungen der Judenchristen zu vertheidigen, damit er auch von den Judenchristen als wahrer Apostel anerkannt werde. Zu dieser Ansicht von einer vorzugsweise apologetischen Tendenz des leztern Abschnittes der Akten oder dieses Buches überhaupt,

wenn der erste Theil nicht widersprechen sollte, kommt Hr. Schneckenburger durch folgende Wahrnehmungen, welche als ebenso viele Gründe für die Richtigkeit dieser Zweckbestimmung angesehen werden sollen. Er findet nämlich, daß 1) Paulus in allen wesentlichen Stücken, die zu einem Apostel gehören, namentlich in Ansehung der Wunderwirkungen, mit Petrus parallelisirt wird (S. 52—61); daß 2) der Verfasser die apostolische Dignität des Paulus, als von Christo unmittelbar berufen und von Christo fortwährend durch Visionen geleitet, nachdrücklich ins Licht zu stellen sucht (S. 61—63); daß 3) Paulus nach der Darstellung unseres Verfassers nicht nur in seinem Privatverhalten als ein sorgfältiger Beobachter des Gesetzes dastehen soll, sondern daß er auch, was seine amtliche Wirksamkeit anbelangt, in voller Harmonie mit den übrigen Aposteln und der Urgemeinde und in gebührender Rücksicht und Pietät gegen das jüdische Volk handelnd erscheint (S. 63—92); daß 4) alle bedeutenden Lücken der paulinischen Geschichte sich auf Personen oder Fakta beziehen, deren Erwähnung und Schilderung ein wesentlich anderes Bild von Paulus hätten geben müssen, als sich aus dem Mitgetheilten hervorstellt; daß sie allesammt den jüdischen Vorurtheilen und Mißdeutungen, welche wir aus den Briefen Pauli kennen, ausweichen wollen (S. 92—127); daß 5) der dem Apostel Paulus in den Mund gelegte und nur wenig ausgeführte Lehrinhalt die sonst bekannte paulinische Lehreigenthümlichkeit nur leise anzeige, so daß es aus ihm allein nicht möglich wäre, eine Vorstellung von den paulinischen Hauptlehren zu gewinnen, daß dagegen das apologetische Moment in seinen meisten Reden so vorherrschend und diese apologetischen Reden so ausschließlich gleichsam als Resultat des Ganzen mit dem Schlusse des Buches verwoben sind, daß eine apologetische Abzweckung desselben, so weit es sich mit Paulus beschäftiget, das einzig Wahrscheinliche sein könne (S. 127—151).

Indem nun Hr. Schneckenburger zur Untersuchung des

ersten Theiles dieses Buches übergeht, begegnet ihm in demselben nicht nur kein Hinderniß, jene Ansicht von dem Zwecke des leztern Theiles auch auf den ersten auszudehnen, denselben apologetischen Zweck also für das ganze Buch anzuerkennen, sondern es zeigt sich ihm vielmehr dieser erste Theil vollkommen für jenen Zweck berechnet, sowohl im Ganzen, als auch im Einzelnen (S. 152—218). Daß Lukas auch im ersten Theile der Apostelgeschichte denselben apologetischen Zweck, welcher im zweiten Theile erkannt wurde, vor Augen habe, soll im Einzelnen durch folgende Punkte begründet sein: 1) Es stimmt dasjenige, was von Paulus mitgetheilt wird, ganz mit der Art seiner Schilderung im zweiten Theile zusammen; es stellt nämlich sein freundschaftliches Verhältniß mit der Urgemeinde dar (S. 165—170). 2) Die Mittheilungen über die ältern Apostel und Lehrer sind so beschaffen, daß sie als Bezug habend auf Paulus angesehen werden können. Von Petrus werden Visionen erzählt, welche den Visionen des Paulus ganz ähnlich sind; Lukas scheint mit einer gewissen Vorliebe die Widerwärtigkeiten zu erzählen, welche die Säulenapostel und die Urgemeinde, und zwar von Juden, treffen und eine Analogie geben zu dem, was er auch später von Paulus berichtet (S. 170—187). 3) Die von den ältern Aposteln ausdrücklich vorgetragenen Grundsätze über Juden und Heiden, Gesetz und Glauben sind ganz die paulinischen und eben darauf berechnet, die Rechtmäßigkeit der Heidenpredigt ins Licht zu stellen (S. 187—191). 4) Die universale Bestimmung des Christenthums wird als Auftrag Jesu an die Spitze gestellt und Paulus erscheint so als derjenige, der jenen Auftrag völlig erfüllt hat. An den Auftrag Jesu, allen Völkern der Erde das Evangelium zu predigen, reiht sich sogleich eine denselben symbolisch-bekräftigende Wundererscheinung, das Reden der Apostel in andern Zungen, wodurch angedeutet werde, daß das Evangelium für alle Nationen bestimmt sei (S. 191—210).

Indem Hr. Schneckenburger noch die einzelnen Erzäh-

lungsgruppen in ihrer Aufeinanderfolge überblickt, findet er durchgehends Beziehung auf den bezeichneten Zweck, so wie auch endlich in der Verknüpfung des ersten und zweiten Theiles und in dem architektonischen Verhältnisse des ganzen Buches. Es wird also für beide Theile oder für das ganze Buch ein apologetischer Zweck angenommen, der Zweck der Vertheidigung des Paulus in seiner apostolischen Würde, seinem persönlichen und apostolischen Verhalten namentlich in der Heidensache wider alle Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten. Hr. Schneckenburger schließt sich so gewissermaaßen an die Ansichten von Michaelis, Paulus, Frisch und Baur an, welche auf ähnliche Weise in den Akten einen conciliatorischen und apologetischen Zweck gewahrten. Bei dieser Zweckauffassung sieht Hr. Schneckenburger nun auch die Tradition von der Autorschaft des Lukas vollkommen gesichert; denn die Bedenklichkeiten, welche man dagegen erheben könnte aus der Differenz des Paulus der Apostelgeschichte von dem Paulus der Briefe, aus der Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die von einem apostolischen Begleiter in reicherem Maaße erwartet werden, sind beseitiget; die genannte Differenz und die Auslassungen sind ja beabsichtiget; die anfangs vorausgesezte Abstammung dieses Buches von Lukas ist ihm nun durch die Erkenntniß einer Grundidee zur Gewißheit geworden. Während aber die Apologie des Paulus als Hauptzweck anerkannt wird, so ist Hr. Schneckenburger auch nicht dagegen, wenn man dieses Buch eine Kirchengeschichte nennen will; nur soll es in dem Sinne geschehen, daß es durch die historische Ausführung des apologetischen Zweckes von selbst zu einer solchen geworden ist, so daß also der apologetische Zweck der wahre und ursprüngliche bleibt. Die Probe der Richtigkeit seiner Ansicht von dem Zwecke der Akten findet er darin, daß sie die frühern verschiedenen Hypothesen über den Zweck dieses Buches gewissermaaßen vereiniget, indem von sämmtlichen einzelne Momente in derselben zusammengefaßt werden. Auch in der Zeit und dem Orte

der Abfassung der Akten, so wie in ihren ersten Lehren, findet er nach seinen Bestimmungen darüber eine Probe der Richtigkeit seiner Ansicht. Die Abfassung der Apostelgeschichte wird nämlich in die Zeit nach dem Tode Pauli und nach Rom versezt, und es soll dieses Buch zunächst für die römische Gemeinde geschrieben sein, in welcher Hr. Schneckenburger das judenchristliche Element als vorherrschend annimmt. Unter diesen Verhältnissen der römischen Gemeinde, wie sie insbesondere zu der Zeit, in welche die Abfassung der Apostelgeschichte versezt wird, angenommen werden, erscheint eine Apologie des Heidenapostels zur Versöhnung der Juden- und Heidenchristen als ein nothwendiges Bedürfniß, so daß die aufgefundene Tendenz der Akten als ganz den Orts- und Zeitverhältnissen anpassend anzusehen sei (S. 219—251).

Wir haben mit der Darstellung der Ansicht des Hrn. Schneckenburger von dem Zwecke der Apostelgeschichte zugleich gezeigt, wie er zu seiner Ansicht auf dem Wege der Untersuchung gekommen ist und auf welchen Gründen sie beruht. Bei der Beurtheilung dieser Zweckbestimmung ist viel Gewicht zu legen auf die Eingangsworte der Apostelgeschichte I. 1., in welchen nach dem gewöhnlichen Urtheile eine Fortsetzung des mit dem Evangelium begonnenen Geschichtswerkes angekündet wird, so wie man die Zusammengehörigkeit des Evangeliums Lukä und der Akten in dem Sinne, daß beide Schriften ein historisches Ganzes ausmachen, auch in der Darstellungsweise zu Ende des Evangeliums und zu Anfange der Apostelgeschichte ausgedrückt findet. Was Hr. Schneckenburger S. 5 f. dagegen bemerkt, kann uns durchaus nicht bestimmen, die Sache anders anzusehen; die gewöhnliche Erklärung ist offenbar die wahre und natürliche. Das Evangelium wird Apostelg. I, 1. als *πρωτος λογος* bezeichnet; erstes Buch oder erster Theil kann es nur genannt sein mit Rücksicht auf einen andern Theil, einen *δευτερον λογον*, welcher die Apostelgeschichte ist. Dadurch ist aber ein genauer Zusammenhang beider Bücher ausgedrückt, das zweite ist als

eine Fortsetzung des ersten erklärt, und wenn dieß der Fall ist, so ist auch eine gleiche Absicht des zweiten Buches angekündet. Daß Lukas die Apostelgeschichte als Fortsetzung eines mit dem Evangelium angefangenen Geschichtwerkes betrachtet, liegt auch in seiner Bezeichnung des Inhaltes des *πρωτος λογος*; dieser handelt von Allem, „*ὡν ηρξατο ὁ ιησους ποιειν τε και διδασκειν*". Das Evangelium beschreibt also den Anfang der Wirksamkeit Christi, sein irdisches Wirken; was Lukas nun weiter berichtet, ist in Rücksicht auf einen Anfang die Fortsetzung der Wirksamkeit Christi, sein überirdisches Wirken. Wir behaupten nun keineswegs, daß Lukas, als er den Eingang des Evang. I, 1—4. schrieb, auch an die Apostelgeschichte dachte; dieser Eingang hat offenbar zunächst nur Beziehung auf das Evangelium und es ist möglich, daß Lukas anfangs auch nur das Evangelium zu schreiben den Plan hatte. Aber an dem Schlusse des Evangeliums leuchtet schon die Absicht hervor, einen zweiten *λογος* zu schreiben und mit der Auffassung dieses Planes sah er nun das Evangelium als *πρωτον λογον* an, welcher in einem *δευτερος λογος* fortgesezt werden sollte. Daß Lukas beim Abschlusse des Evangeliums schon den Plan entworfen hatte, einen *δευτερον λογον* zu schreiben, geht aus der kurzen Angabe der Himmelfahrt Christi, Ev. XXIV, 51. 52. hervor. Lukas hatte ausführlichere Nachrichten, wie aus der Apostelg. I, 9 f. hervorgeht, aber er wollte mit der Erzählung der Himmelfahrt Christi, welche den Uebergang zu seiner überirdischen Wirksamkeit bildet, den *δευτερον λογον* beginnen und hat sie also für diesen aufbewahrt. Indem er nun das Evangelium mit einer kurzen Angabe des glorreichen Scheidens Christi von der Erde schließt, in den Akten da wieder zu erzählen anfängt, wo er die Geschichte im Evangelium verlassen, und das dort nur kurz berührte Faktum jezt, wo ihm seine Stelle eigentlich gebührte, ausführlicher berichtet, drückt er offenbar auch dadurch einen genauen Zusammenhang beider Bücher aus. Hr. Schneckenburger macht nun gerade aus dieser Ver-

der Abfassung der Akten, so wie in ihren ersten Lehren, findet er nach seinen Bestimmungen darüber eine Probe der Richtigkeit seiner Ansicht. Die Abfassung der Apostelgeschichte wird nämlich in die Zeit nach dem Tode Pauli und nach Rom versezt, und es soll dieses Buch zunächst für die römische Gemeinde geschrieben sein, in welcher Hr. Schneckenburger das judenchristliche Element als vorherrschend annimmt. Unter diesen Verhältnissen der römischen Gemeinde, wie sie insbesondere zu der Zeit, in welche die Abfassung der Apostelgeschichte versezt wird, angenommen werden, erscheint eine Apologie des Heidenapostels zur Versöhnung der Juden- und Heidenchristen als ein nothwendiges Bedürfniß, so daß die aufgefundene Tendenz der Akten als ganz den Orts- und Zeitverhältnissen anpassend anzusehen sei (S. 219—251).

Wir haben mit der Darstellung der Ansicht des Hrn. Schneckenburger von dem Zwecke der Apostelgeschichte zugleich gezeigt, wie er zu seiner Ansicht auf dem Wege der Untersuchung gekommen ist und auf welchen Gründen sie beruht. Bei der Beurtheilung dieser Zweckbestimmung ist viel Gewicht zu legen auf die Eingangsworte der Apostelgeschichte I. 1., in welchen nach dem gewöhnlichen Urtheile eine Fortsetzung des mit dem Evangelium begonnenen Geschichtswerkes angekündet wird, so wie man die Zusammengehörigkeit des Evangeliums Lukä und der Akten in dem Sinne, daß beide Schriften ein historisches Ganzes ausmachen, auch in der Darstellungsweise zu Ende des Evangeliums und zu Anfange der Apostelgeschichte ausgedrückt findet. Was Hr. Schneckenburger S. 5 f. dagegen bemerkt, kann uns durchaus nicht bestimmen, die Sache anders anzusehen; die gewöhnliche Erklärung ist offenbar die wahre und natürliche. Das Evangelium wird Apostelg. I, 1. als *πρωτος λογος* bezeichnet; erstes Buch oder erster Theil kann es nur genannt sein mit Rücksicht auf einen andern Theil, einen *δευτερον λογον*, welcher die Apostelgeschichte ist. Dadurch ist aber ein genauer Zusammenhang beider Bücher ausgedrückt, das zweite ist als

eine Fortsetzung des ersten erklärt, und wenn dieß der Fall ist, so ist auch eine gleiche Absicht des zweiten Buches angekündet. Daß Lukas die Apostelgeschichte als Fortsetzung eines mit dem Evangelium angefangenen Geschichtwerkes betrachtet, liegt auch in seiner Bezeichnung des Inhaltes des *πρωτος λογος*; dieser handelt von Allem, „*ὧν ηρξατο ὁ ιησους ποιειν τε και διδασκειν*". Das Evangelium beschreibt also den Anfang der Wirksamkeit Christi, sein irdisches Wirken; was Lukas nun weiter berichtet, ist in Rücksicht auf einen Anfang die Fortsetzung der Wirksamkeit Christi, sein überirdisches Wirken. Wir behaupten nun keineswegs, daß Lukas, als er den Eingang des Evang. I, 1—4. schrieb, auch an die Apostelgeschichte dachte; dieser Eingang hat offenbar zunächst nur Beziehung auf das Evangelium und es ist möglich, daß Lukas anfangs auch nur das Evangelium zu schreiben den Plan hatte. Aber an dem Schlusse des Evangeliums leuchtet schon die Absicht hervor, einen zweiten *λογος* zu schreiben und mit der Auffassung dieses Planes sah er nun das Evangelium als *πρωτον λογον* an, welcher in einem *δευτερος λογος* fortgesezt werden sollte. Daß Lukas beim Abschlusse des Evangeliums schon den Plan entworfen hatte, einen *δευτερον λογον* zu schreiben, geht aus der kurzen Angabe der Himmelfahrt Christi, Ev. XXIV, 51. 52. hervor. Lukas hatte ausführlichere Nachrichten, wie aus der Apostelg. I, 9 f. hervorgeht, aber er wollte mit der Erzählung der Himmelfahrt Christi, welche den Uebergang zu seiner überirdischen Wirksamkeit bildet, den *δευτερον λογον* beginnen und hat sie also für diesen aufbewahrt. Indem er nun das Evangelium mit einer kurzen Angabe des glorreichen Scheidens Christi von der Erde schließt, in den Akten da wieder zu erzählen anfängt, wo er die Geschichte im Evangelium verlassen, und das dort nur kurz berührte Faktum jezt, wo ihm seine Stelle eigentlich gebührte, ausführlicher berichtet, drückt er offenbar auch dadurch einen genauen Zusammenhang beider Bücher aus. Hr. Schneckenburger macht nun gerade aus dieser Ver-

schiedenheit der Darstellung der Himmelfahrt in beiden Schriften den Schluß, daß die Apostelgeschichte nicht eine unmittelbare Fortsetzung des Evangeliums sei. Allein die so eben gegebene Erklärung dieser Verschiedenheit in der Darstellung kann offenbar nur dann nicht genügen, wenn von der im Eingange der Akten dem Sinne nach ausgedrückten Ankündigung eines *δευτερος λογος* abgesehen wird, und die Losgetrenntheit der Apostelgeschichte vom Evangelium präsumirt ist. Auch die materiellen Differenzen in der Geschichtserzählung, welche Hr. Schneckenburger heraushebt, gestatten den Schluß nicht, daß die Apostelgeschichte sich von vorneherein als eine vom Evangelium wesentlich getrennte Schrift ankündige. Wenn Lukas zu Ende des Evangeliums die Ereignisse seit der Auferstehung nahe zusammendrängt, während er in der Apostelgeschichte ausdrücklich vierzig Tage für die Erscheinungen des Auferstandenen angibt, so ist jenes aus der Kürze der Darstellung zu erklären und wenn er nun in dem andern *λογος*, auf jene Erscheinungen und Unterredungen zurückblickend, eine genauere Bestimmung gibt, so ist nach unserer Ansicht eben darin nichts Anderes zu erkennen, als daß er jezt eine genauere Bestimmung gibt, wie es in den Worten liegt. Daß Jesus nach dem Berichte des Evangeliums die Jünger bis Bethanien hinausführt, die Himmelfahrt aber nach der Apostelgeschichte auf dem Oelberge geschieht, kann nicht einmal als eine materielle Verschiedenheit des Berichtes angesehen werden, weil Bethanien am Fuße des Oelberges lag. Was endlich den Aufenthalt der Jünger nach der Himmelfahrt anbelangt, so schließt der öftere Aufenthalt im Söller eines Privathauses nach der Apostelgeschichte eine öfters Statt findende Zusammenkunft im Tempel nach dem Evangelium nicht aus, und wenn die Jünger an beiden Orten sich versammelten, so erklärt es sich ja leicht, wenn die Abfassung des Evangeliums und der Akten einige Zeit auseinander fällt, daß dem Lukas jezt der Aufenthalt in [illegible] Tempel und dann die Zusammenkunft in einem Privat-

hause zunächst vorschwebte, ohne daß diese verschiedene Angabe auf einen besondern Plan schließen ließe.

Daß die Apostelgeschichte, wie das Evangelium, dem Theophilus zugeeignet ist, verbietet an sich nicht, in jener eine besondere Tendenz zu suchen, wenn der Eingang des Evangeliums, was wir zugeben, noch ohne Rücksicht auf ein zweites Buch geschrieben ist. Aber die Persönlichkeit des Theophilus verbietet es, diejenige Zweckbestimmung als die richtige anzuerkennen, welche Hr. Schneckenburger gibt. Angenommen, daß Lukas, indem er dem Theophilus die Akten zueignet, doch zugleich auch einen größern Leserkreis im Auge hat, so ist doch Theophilus für Lukas die erste und wichtigste Person unter den Vielen, für die er schreibt und man darf zum Voraus schließen, daß auch seine Interessen hauptsächlich berücksichtigt sind. War nun Theophilus, was kaum bezweifelt werden kann, ein Heidenchrist, so ist nicht einzusehen, daß er einer Vertheidigung des Paulus bedurfte, oder daß ihn Lukas an der Spitze der Judaisten, für welche die Akten bestimmt seien, denken sollte. Zudem ist es auch nicht erwiesene Thatsache, daß in der römischen Gemeinde das judaistische Element so vorherrschend war, wie Hr. Schneckenburger mit Baur annimmt, wenigstens liegen keine klaren Anzeigen vor, daß Paulus in Rom von einer judaistischen Partei feindselig herabgewürdiget wurde. Wenn also die Annahme eines vorzugsweise apologetischen Zweckes der Apostelgeschichte schon in Rücksicht auf die Persönlichkeit ihres ersten Lesers wenigstens als höchst bedenklich erscheint, wenn Lukas sich selbst deutlich genug ausdrückt, daß er mit den Akten eine historische Schrift fortsetze, wenn ferner der Schluß des Evangeliums, verglichen mit dem Anfange der Apostelgeschichte, die leztere als eine Fortsetzung des Evangeliums kenntlich macht, so muß unsern Kritiker Alles, worauf er seine Zweckbestimmung gründet, täuschen, es muß eine andere Erklärung fordern oder zulassen, als er gegeben hat. Was die aus dem zweiten Abschnitte der Akten hervorgehobenen Wahrnehmungen

anbelangt, so können die unter Nr. 1, 2, 3 angezeigten Relationen ohne alle Schwierigkeit als rein historische Berichte angesehen werden, als Darstellungen des objektiven Thatbestandes, ohne daß dem Referenten eine besondere Absicht unterlegt wird. Wie begreiflich ist es nicht, daß in dem Leben der zwei größten Apostel gegenseitig ähnliche Wunderthaten vorkommen, daß sich ihre objektive Geschichte selbst in dieser Hinsicht parallelisirt, und daß also auch in einem getreuen Berichte ein gewisser Parallelismus der Wunderwirkungen sich vorfindet! Hr. Schneckenburger ist selbst von der Behauptung ferne, daß Lukas unhistorische, objektiv-unwahre Züge in das Bild des Paulus verflochten haben soll, um das Bild beider erst gleich zu machen; also gibt er zu, daß sich Lukas in seinem Berichte als getreuen Referenten erweise, und wenn nun eine Parallele beider Apostel in Hinsicht der Erweisungen der Wunderkraft sich im Berichte herausstellt, so ist der Parallelismus in der objektiven Geschichte selbst und nicht erst aus einer besondern Absicht des Referenten entstanden. Was aber die Erzählung des Begebnisses mit Eutyches Apg. XX. 9 f. anbelangt, worin Hr. Schneckenburger die Relation einer wirklichen Todtenerweckung findet und eine Parallele zur Relation Apg. IX. 36. f., wo eine Todtenerweckung von Petrus mitgetheilt wird, so können wir darin keineswegs beistimmen, daß an ersterer Stelle Lukas eine wirkliche Todtenerweckung mittheilen will. Er läßt ja Paulum ausdrücklich versichern, daß der Jüngling noch lebe, „ἡ γαρ ψυχη αυτȣ εν αυτῳ εστιν,“ und wenn vorher gesagt wird, daß der Jüngling todt aufgehoben wurde, ηρϑη νεκρος, so ist dies ja klar genug Urtheil der Anwesenden, Urtheil des Volkes und mit Unrecht wird diese Deutung abgewiesen. Der Schluß der Erzählung zeigt gleichfalls deutlich, daß Lukas kein Wunder erzählen will; er schließt einfach mit den Worten: „ηγαγον δε τον παιδα ζωντα και παρεκληϑησαν ου μετριως,“ ohne daß er die That des [Pau]lus bewundert werden läßt oder sie in Verbindung setzt

mit dem Glauben der Anwesenden, während er Apg. IX. 42. bemerkt, daß die Wiederbelebung der Tabitha in ganz Joppe bekannt wurde und Viele zum Glauben führte.

Auch in der Erzählung der unmittelbaren Berufung durch Christus und der fortwährenden Leitung durch Visionen ist keine besondere Absicht anzunehmen. Daß Lukas auf beide Punkte großes Gewicht legt, ist sehr natürlich, weil sie in dem Leben Pauli sehr wichtige Vorgänge sind. Paulus hat sie selbst so angesehen und wenn nun sein Freund und Begleiter, dem er sich mittheilte, der ihn von seinen frühern Verfolgungen der Christen mit dem Ausdrucke des tiefsten Schmerzes und von den ihm gewordenen göttlichen Gnadenbezeugungen mit innigster Dankbarkeit sprechen hörte, auf die leztern viel Gewicht legt, sie wiederholt hervorhebt, so nehmen wir daraus nur so viel ab, daß er ihre Bedeutung so erkannt hat, wie Paulus, ohne daß wir uns genöthiget sehen, an eine besondere Absicht des Referenten zu denken.

Was die Gesetzesfrömmigkeit des Paulus anbelangt und sein Verhalten gegen die Urapostel und gegen das jüdische Volk, so findet sich in dieser Hinsicht wieder nichts in den Akten, was nicht für getreue historische Relation gehalten werden könnte. Daß Paulus Achtung gegen das mosaische Gesetz und die jüdischen Bräuche bewies, daß er sich den Juden und Judaisten accommodirte, um sich eine fruchtbare Wirksamkeit zu bereiten, geht auch aus seinen Briefen hervor, vergl. 1 Cor. IX. 19. 20. Röm. VII. 14. Die Darstellung seines achtungsvollen Benehmens gegen die Urapostel trägt den Charakter der historischen Treue an sich, und wenn Paulus in der Apostelgeschichte bei seinen Missionen meistens zuerst in der Synagoge auftritt und also zuerst sich an die Juden wendet, so entspricht dies ganz seiner Anschauung von der göttlichen Oekonomie. Den Vorbereitungen gemäß, welche den Juden im alten Bunde zu Theil wurden, sollten diese zuerst in das neue Gottesreich eingehen und die Heiden sich sofort an sie anschließen, vergl. Röm. I. 16.

In Ansehung der unter Nr. 4 bemerkten Lücken in der paulinischen Geschichte genügen die von andern Kritikern gegebenen Erklärungen vollkommen. Lukas konnte nur das berichten, was er wußte und er wollte, wie wir aus dem Evangelium sehen, nur über das Mittheilungen machen, wovon er sichere Kenntniß hatte. Nun kann man immerhin sagen, daß man in dem einen und andern Stücke der paulinischen Geschichte bei einem Freunde und Begleiter des Apostels eine umfassendere Kenntniß erwarten dürfe; aber wenn Lukas wirklich Gegenstände übergeht und kurze Umrisse der Geschichte gibt, wer kann nun den Beweis führen, daß er in der That eine umfassendere Geschichtskenntniß hatte, daß er aus mündlichen Mittheilungen oder aus schriftlichen Quellen mehr zuverlässige Nachrichten geschöpft hat, als er mittheilt? — Wenn dieser Beweis nicht geführt werden kann, so kann jene Behauptung höchstens als eine möglicherweise wahre, nicht aber als eine historisch feststehende angesehen werden. Daß Lukas von der römischen Gemeinde, die Paulus bei seiner Ankunft in Rom getroffen hat, keine Schilderung gibt, kann nicht mehr auffallen, wenn zugegeben wird, daß Theophilus in Rom lebte, daß also der erste Leser, und wenn Lukas außer ihm die römische Christengemeinde im Auge hatte, die ersten Leser in Rom sind. Wozu sollte Lukas eine Schilderung von dem geben, was seinen Lesern wenigstens ebenso gut, als ihm selbst, bekannt war? — Daß auch das Schweigen von dem Tode des Paulus mit der angenommenen Tendenz dieses Buches in Beziehung stehen soll, können wir schon aus dem Grunde nicht einsehen, weil Petrus dasselbe Loos mit Paulus theilte und das glorreiche Ende des Martyrthums das Bild von Paulus nur noch mehr verherrlichen würde. Entweder schweigt Lukas von dem Tode des großen Apostels, weil er die Kenntniß seiner lezten Ereignisse voraussezt, oder die Akten sind vor dem Tode Pauli geschrieben, was Kuhn (Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet. Mainz 1838. 1 B. S. 51) zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben hat.

Viel Gewicht wird ferner gelegt auf die unter Nr. 5 genannte Verschiedenheit der Lehrweise des Paulus in den Reden der Apostelgeschichte von seiner Lehrart in den Briefen. Allein diese Differenz erhebt sich doch nirgends zum Widerspruche, sondern sie besteht nur darin, daß die Lehren des Paulus von dem Ende des Judenthums, von dem Unvermögen des Gesetzes zu rechtfertigen, von dem Glauben im Gegensatze zur Werkthätigkeit in seinen Reden in den Akten nicht ausgeführt werden. Die Entwicklung solcher Lehren kann aber da nicht erwartet werden, wo Lukas den Apostel redend einführt. Die erste Rede in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien K. XIII. ist an Juden und Proselyten gerichtet, welche das Christenthum noch nicht kennen, sie hat den Zweck, diese erst zum Glauben zu führen, und sie kann, wie richtig bemerkt wird, als Muster der Missionsvorträge Pauli unter den Juden angesehen werden. Nun konnte aber Paulus vor denen, welche erst zum Glauben an die Messianität Jesu gelangen sollten, doch wohl nicht die tiefere ethische Gnosis entwickeln, wie sie namentlich im Römerbriefe niedergelegt ist, sondern er hatte eben die Aufgabe, den Glauben an Jesu als den Messias zu begründen. Es wird aber auch von Hrn. Schneckenburger nicht übersehen, daß Paulus doch hier schon V. 39 die Lehre von dem Unvermögen des Gesetzes zu rechtfertigen berührt. Die zwei folgenden Reden zu Lystra und Athen K. XVI. und XVII. sind wieder Vorbereitungsreden und zwar an Heiden gerichtet, wo man also noch weniger die bekannte tiefere Gnosis des Paulus erwarten kann. Seine Rede zu Milet K. XX. ist vorherrschend paränetisch und als solche hat sie nicht den Zweck, dogmatische Lehren tiefer und ausführlicher zu entwickeln. Fragt man nun: warum hat Lukas nicht auch solche Lehrvorträge des Apostels mitgetheilt, welche eine schon vorhandene christliche Erkenntniß erweitern sollten? so kann geantwortet werden, daß Lukas weder eigene, noch fremde Aufschreibungen von paulinischen Reden dieser Art vor sich hatte und

folglich dazu nicht befähiget war. Aus der entgegengesezten Ursache erklären wir die ausführliche Mittheilung der apologetischen Reden von K. XXIV. an; Lukas hat diese so ausführlich mitgetheilt, weil er Aufschreibungen von denselben vor sich hatte.

Was den ersten Theil der Apostelgeschichte anbelangt, so mußten wir uns wundern, daß Hr. Schneckenburger hier kein Hinderniß gegen die Annahme einer Apologie des Paulus gefunden hat, während doch schon im ersten Hauptstücke ein solches stark in die Augen fällt. V. 15—26 wird die Wahl eines neuen Apostels an die Stelle des Judas Iskarioth erzählt. Petrus, der das Wort führt, spricht die Bedingung zum Apostolate so aus: *δει ουν των συνελθοντων ἡμιν ανδρων εν παντι χρονῳ, εν ᾡ εισηλθε και εξηλθεν εφ' ἡμας ὁ κυριος ιησους, αρξαμενος απο του βαπτισματος ιωαννου ἑως της ἡμερας, ἡς ανεληφθη αφ' ἡμων, μαρτυρα της αναστασεως αυτου γενεσθαι συν ἡμιν ἑνα τουτων."* Petrus stellt also die stete Gemeinschaft mit Christo und seinem Kreise als Bedingung zum Apostolate auf und wenn seine Worte scharf gefaßt werden, so liegt der negative Schluß in denselben: wer den Herrn und die Apostel von Anfange an nicht begleitet hat, kann kein Apostel Christi werden. Nimmt man nun mit Schneckenburger an, daß die Apostelgeschichte für Judaisten bestimmt sei, d. i. für eine Gemeinde, in welcher das judaistische Element vorherrschend war, so hätte Lukas seine Apologie übel eingerichtet; denn Judaisten, die gegen den Apostel feindlich gesinnt waren, würden gerade in dieser Rede des Petrus Veranlassung genommen haben, den bekannten Vorwurf, daß Paulus den Herrn nicht gesehen habe, folglich kein rechter Apostel sein könne, zu schärfen. Darf man aber annehmen, daß Lukas nicht ohne Ueberlegung geschrieben hat, so kann er auch nicht eine Apologie des Paulus beabsichtiget haben.

Wir unterlassen es, diejenigen Punkte, welche Hr. Schneckenburger zu Gunsten seiner Ansicht aus dem ersten Theile

der Akten heraushebt, einzeln kritisch in Erwägung zu ziehen. Es ist klar, daß nirgends eine Nöthigung liegt, eine direkte apologetische Beziehung anzunehmen und daß sich der ganze Inhalt dieses Buches damit verträgt, als was es Lukas selbst bezeichnet, daß es nämlich eine Fortsetzung des Evangeliums, eine Fortsetzung eines Geschichtbuches sein soll. Wir nehmen darum auch keinen Anstand, gegen Schneckenburger die gewöhnliche Ansicht von dem Zwecke der Akten festzuhalten, daß derselbe nämlich zunächst und eigentlich ein rein historischer ist, ohne daß wir nun die Akten als Geschichtbuch näher bestimmen zu müssen glauben. Lukas hat aus der Urgeschichte der christlichen Kirche mitgetheilt, was er nach seinen eigenen Erfahrungen und den ihm zu Gebote stehenden Quellen als historische Wahrheit mittheilen konnte und darnach gestaltete sich dieses Buch, wie es vor uns liegt. Man kann nun allerdings im Berichte des Lukas von Paulus eine Apologie des Apostels gegen judaistische Anfeindungen finden, indem seine Geschichte selbst seine Apologie ist; sie ist aber nicht von dem Referenten als Zweck aufgefaßt, sondern hat sich vermöge der getreuen historischen Mittheilung von selbst ergeben. Wenn wir nun auch Hrn. Schneckenburgers Ansicht von dem Zwecke der Akten nicht als richtig anerkennen können und bei der gewöhnlichen Ansicht verbleiben müssen glauben, so halten wir doch die Autorschaft eines Apostelschülers keineswegs für gefährdet, da sich der Lehrcharakter der paulinischen Reden in den Akten, so wie die Lücken in denselben ungezwungen erklären lassen. Hr. Schneckenburger hat aber, wenn seine Resultate auch nicht als wahr befunden werden, jedenfalls das Verdienst, durch seine Arbeit zur Erweckung eines neuen Eifers für das Studium dieses biblischen Buches beigetragen zu haben.

---

wie wenig desgleichen die Lehre von den Mitteln zum Ziele befriedige, namentlich wie es da an der rechten Begründung dieser Mittel, an der Hervorhebung ihres wahren Wesens, an der Bestimmung ihres wahren gegenseitigen Verhältnisses und ihrer richtigen Aufeinanderfolge gebreche; wie ferner die Nothwendigkeit des geistlichen Standes nicht gebührend nachgewiesen sei; welches die Mängel in Bestimmung der Normen und Principien der kirchlichen oder geistlichen Thätigkeiten; wie unzureichend die Definitionen der praktischen Theologie und ihrer Zweige; wie ungesichert die praktische Theologie als selbstständige Wissenschaft; wie viel Ungehöriges in sie aufgenommen; wie viel Gehöriges weggelassen; wie unhaltbar die vorliegende Eintheilung, und in den einzelnen Disciplinen wie viel Irriges oder Ungenügendes als Folge der berührten Mängel ꝛc.

Soll Rec. über das Ganze ein Urtheil abgeben, so gesteht er mit Vergnügen, wie er nicht zweifle, daß es für jeden Leser eben so lehrreich als anziehend sein werde, die verschiedenen zum Theil sehr abweichenden Ansichten der verschiedensten und namhaftesten Theologen (katholischen und protestantischen) der neuen und neuesten Zeit über den Begriff und die Aufgabe ꝛc. der praktischen Theologie überhaupt, insbesondere über die einzelnen Theile derselben und deren Zielbestimmung vor sich zu sehen. Die überall beigefügten Urtheile des Verfassers über diese Ansichten scheinen dem Rec. allermeist richtig, wichtig und lehrreich; ja vielfach scharfsinnig, und sehr treffend. Ueber die eigenen Grundsätze des Verfassers sich auszusprechen, ist wohl erst an der Zeit, wenn die zweite Abhandlung desselben, die diese Grundsätze zu begründen hat, erschienen sein wird. Wenn er indeß die praktische Theologie auffaßt als die „Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten vermittelst kirchlich beamteter Personen, vorzugsweise des geistlichen Standes, zur Erbauung der Kirche“ S. 149, und wenn er den Gegenstand dieser Wissenschaft

nennt — die thätige Kirche, die sich selbst erbauende, S. 126, so sieht man wohl, daß er von der gewöhnlichen Auffassungsweise wesentlich abweicht, und auf den Standpunkt vorgedrungen ist, von welchem aus eine wissenschaftliche Construction der praktischen Theologie möglich ist, und endlich gelingen muß. Rec. würde für seinen Theil bei vorliegender Untersuchung von dem Worte ausgehen: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch", und er glaubte, für die gesammte Pastoralwissenschaft in diesem Worte Begriff, Umfang, Eintheilung ꝛc. auf einfache Art nachweisen zu können.

Der Verfasser hat seiner Wissenschaft Selbstständigkeit zu vindiciren, und sie darum namentlich von der Moral zu emancipiren gesucht. Rec. muß dem Ergebnisse des Verfassers durchaus beistimmen, wenn er die Moral mit ihm als Pflichtenlehre auffaßt. Weniger entschieden scheint ihm aber die Sache, wenn man (wie in neuer Zeit da und dort der Fall ist) die Verwirklichung des Erlösungs- und Heiligungswerkes Christi an der Menschheit als wesentlich zum Gebiet der christlichen Moral gehörig ansieht. Um deßwillen aber dürfte die Pastoral als Wissenschaft, und die wissenschaftliche Behandlung der Pastoral noch keineswegs gefährdet sein.

Rec. freut sich, dem theologischen Publicum in dem Verfasser einen jungen Mann vorführen zu können, von welchem dasselbe im Fach der praktischen Theologie sehr Tüchtiges zu hoffen berechtiget ist. Möge derselbe nur fortfahren, seine Kräfte diesem namentlich von Seite der Katholiken noch viel zu wenig cultivirten Zweig der theologischen Wissenschaft zuzuwenden.

———

4.

Hermann von Wied, Erzbischof und Churfürst von Köln. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen als ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts bearbeitet von M. Deckers, Religions- und Oberlehrer am kathol. Gymnasium zu Köln. Köln 1840. Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg. XX und 269. 8.

Die Geschichte der großen Glaubensspaltung, welche in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Eine, Allgemeine Kirche Gottes im Abendlande erst in zwei, dann in immer mehrere von einander in wesentlichen Lehren und Einrichtungen abweichende Gemeinden theilte und in feindselige Stimmung die früher vereinten Brüder der kathol. Mutterkirche versezte, ist noch lange nicht in allen ihren Theilen und Einzelnheiten in ein solches Licht gestellt, daß es Allen klar und deutlich geworden wäre, nicht so sehr wie diese Spaltung eintreten, sondern mehr wie sie so weit um sich greifen und eine viele Jahrhunderte dauernde, völlige Trennung bewirken konnte. Die Trennung der griechisch-orientalischen Kirche begreift sich leichter; sie war Jahrhunderte hindurch vorbereitet durch viele Häresien, durch politische Influenzen und Unfälle, durch die Eifersucht und den Hochmuth der byzantinischen Patriarchen u. s. w. herbeigeführt. Und doch wurde die Kluft hier nicht so weit und unheilvoll, daß nicht von Zeit zu Zeit größere oder kleinere Parthien der Getrennten wieder zur Einen, allgemeinen Mutterkirche sich versammelt hätten. Die Trennung ist eben hier keine völlige, d. i. keine vom Dogma, sondern nur von dem Aeußeren Kirchthum sich loszählende Scheidung. Keine solche Vorbereitungen, keine solche politische Einflüsse u. s. w. vermögen wir im Anfange der sogenannten Reformation Luthers wahrzunehmen. Mit einem Male tritt die Spaltung hervor, und gewinnt solchen Umfang, daß es

stets die Geister angeregt hat, den tieferen Ursachen dieser höchst bedeutungsvollen und welthistorischen Erscheinung nachzuforschen. Was man uns von so vielen Vorläufern der Reformation erzählt, reicht bei weitem nicht hin, die ganze, große Erscheinung auch nur einigermaßen aufzuklären. Die häretischen Partheien des 14. und 15. Jahrhunderts waren so viel als ausgelöscht, und die einzelnen Persönlichkeiten, die im Geiste derselben da und dort zu operiren versuchten, fanden wenig Anklang. Die Mißbräuche in der Kirche waren bereits — erkannt, und allenthalben ging man darauf aus, dieselben zu beseitigen und vom kirchlichen Gesichtspunkte aus zu reformiren. Alle besseren Geister der Zeit, deren Zahl täglich sich mehrte, in Wissenschaft und Tugend hervorragende Männer waren unablässig thätig der an manchen Gebrechen leidenden Kirche Hilfe zu bringen und die Heilung einzuleiten. Aber statt nun den successiven Verlauf der Heilung abzuwarten und unterstützend mitzuwirken, glaubten Unverständige und der Heilmethode Unkundige in aller Eile helfen und eine Radicalkur anwenden zu müssen, die aber statt der Genesung des Patienten seinen Zustand nur mehr verschlimmerte. Waren vorher nur äußere Theile des kirchlichen Organismus in ihren natürlichen Functionen zu wirken gehemmt und war also die Krankheit nur eine äußerliche, so griff nunmehr die angewandte Radicalkur der Reformatoren auch noch die inneren Theile, den Lebenskeim der Kirche, das Dogma an. Es begann der Kampf zwischen der Natur und dem Frevel an ihr. Die höhere Natur der Kirche, ihre unsterbliche Seele, ist ihr Dogma. Ueberall an ihrer Hülle, an ihrem äußeren Leib kann sie bessern und hat auch zu keiner Zeit die reformatorische Thätigkeit gänzlich unterlassen.

Wozu dienten die Hunderte von größeren und kleineren Synoden? Wozu die Tausende von Erlassen der Päpste und Bischöfe? Wozu die schriftstellerische Thätigkeit der unzähligen Reihe von erleuchteten, begeisterten Männern und sittlichen Persönlichkeiten in der Kirche aller Jahrhunderte?

Das kann nicht mehr in Abrede gestellt werden, daß die Kirche auch im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts eine Reihe von Gelehrten zählte, die sich, was geistige Regsamkeit und Energie des Willens betrifft, mit den Geistesmännern aller Zeiten messen dürfen. Ihre Zahl war im Wachsen begriffen und hätte in Kurzem deutend überwiegend werden mögen, zumal wenn auch noch die Kräfte, welche so gewaltig gegen die Kirche operirten, jenen, die für die Kirchenverbesserung zu wirken bestimmt waren, beigetreten wären, so daß die erfreulichste einheitliche Thätigkeit zur Reformation der Kirche bei ihrem Uebergange von der mittleren in die neuere Zeit zu erwarten stand. Das neu erwachte, umfassende Studium der altklassischen Literatur hatte schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts eine neue Zeit der Kirche vorbereitet, und zuverlässig wäre sie im Verlaufe des 16. Jahrhunderts in ihrer äußeren Gestalt reformirt worden, und zwar von kirchlichen, constructiven Gesichtspunkten aus, so daß ihre Erneuung, den Zeitbedürfnissen angemessen, eine allgemeine erfreuliche und aufbauende hätte werden müssen, während sie jezt, (hingesehen auf die Getrennten) wie sie geschichtlich vor uns steht, eine vielfach beklagenswerthe genannt werden muß.

Die Frage nach der schnellen Aufnahme und Verbreitung der antikirchlichen Reformation läßt viele Antworten zu. Unter diesen befindet sich auch die, daß ein großer Theil des Klerus und namentlich des höheren Klerus, die Bischöfe selbst nicht recht und klar erkannten, um was es sich bei der antikirchlichen Reformation handelte. Für eine Reformation empfänglich und gestimmt, weil die Zustände und die Zeit eine solche dringend forderten, glaubten Viele in ihrer Gutwilligkeit die Hand bieten zu müssen, nicht einsehend und ahnend, daß im Hintergrunde des ganzen Unternehmens und Treibens antikirchliche und antichristliche Elemente verborgen wirkten, Elemente, die bei ihrer völligen ungehemmten Entwicklung alles

Kirchthum nach seiner inneren wie äußeren Seite dem Untergange zuführen mußten. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art wird uns in der vorliegenden Monographie, in der Geschichte des Hermann von Wied, des seiner Stellung nach so höchst bedeutenden Erzbischofs und Kurfürsten von Köln, aufs Neue vorgeführt. Wir verdanken dem Verfasser dieses Beitrages zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts nicht nur eine sehr anziehende, gedrängte Geschichte der ersten Anfänge der lutherischen Reformation, sondern auch eine mit manchen neuen Aufschlüssen ausgestattete Darstellung der ersten Versuche, das Erzstift Köln in die antikirchliche Reformation Luthers hineinzuziehen. Daß die Versuche nicht gelangen, darf dem Erzbischof nicht zugeschrieben werden, wohl aber den tiefer blickenden Gelehrten an dem Domkapitel, der Universität und Stadt Köln, die nur von kirchlichen Standpunkten aus, wie es von jeher alle wahren Reformatoren mit Erfolg in der Kirche gethan haben, verbessern wollten, und auch wirklich Hand anlegten.

Hermann v. Wied saß v. J. 1515 bis 1547 — also in einer sehr merkwürdigen Zeit auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Köln. In dieser Zeit begann und setzte sich fort die große kirchliche Bewegung, die auf eine zeitgemäße Reformation abgesehen hatte, aber in ihrem Verlaufe in eine förmliche Kirchentrennung ausartete. Der Erzbischof war nicht etwa bloßer Zuschauer, sondern bereits 30 Jahre hindurch eifriger Theilnehmer an dieser Bewegung; anfangs in besonnener, wenn auch langsamer Verbesserung seiner Diöcese und im Widerstande gegen unbesonnenes und unkirchliches Reformiren, später aber selbst diese unkirchliche Bahn betretend und darauf beharrend bis zu seiner Absetzung. Das erlauchte Erzstift wurde dadurch in die kirchlichen Bewegungen der Zeit hineingezogen und erlitt manche Störungen in seiner ruhigen Entwicklung höchst zeitgemäßer Reformen. Das neue, unkirchliche Wesen brach mit Gewalt und Hinterlist in das den katholischen Ueberlieferungen bis dahin so treue Erzstift ein.

Die Gefahr, daß es sich Bahn brechen und das alte, durch Jahrhunderte und inneren Gehalt so ehrwürdige, wenn auch in Manchem mißverstandene und zum Theile entstellte Kirchthum, verdrängen werde, war um so größer, da sie zuletzt von dem herkam, dessen Pflicht es war, sie zu beseitigen. Der Erzbischof kämpfte fünf volle Jahre durch Schriften, Appellationen an Kaiser, Reichstage und Concil gegen seine Diöcese, die sich um keinen Preis herbeiließ, dem Begehren und unkirchlichen Treiben des Oberhirten sich zu fügen, bis sie zum Siege gelangte und einen andern Erzbischof erhielt.

Der Gegenstand des Kampfes ist von großem Interesse, und läßt uns tiefe Blicke werfen in das vielfach oberflächliche Treiben und Leichtnehmen in der heiligsten und wichtigsten Angelegenheit der vollen zu unserem Heile von Gott gekommenen religiösen Wahrheit.

Es war, wie gesagt, ein großer Mißstand für die kathol. Interessen zur Zeit des Hervortretens Luthers, daß nicht überall tüchtige Bischöfe auf den kirchlichen Stühlen saßen. Von Hermann (geboren $14^{76}/_{77}$ als Graf von Wied) ist uns berichtet, daß er zu den Studien weder besondere Neigung noch Talente hatte, dagegen war Jagd und andere gewöhnliche Vergnügungen vornehmer Herren seine liebste Beschäftigung gewesen. Bloß wegen seines friedfertigen und stillen Sinnes neigte er zum geistlichen Stande hin, und ward schon in seinem 15. Jahre in das Domkapitel gewählt. (Gewiß eine Unsitte der Zeit.) Im Jahr 1515 rief ihn die Wahl des Metropolitan-Domkapitels, bestehend aus 21 anwesenden Mitgliedern, auf den Churfürstlich-Erzbischöflichen Stuhl von Köln. Die Wahl hatte zwischen ihm und dem Chorbischof Friedrich von Bichlingen geschwankt. Hermann salbte später im Okt. 1520 Karl V. zu Aachen und krönte ihn im Vereine mit den übrigen geistlichen Churfürsten. Von Aachen kam der neugekrönte Kaiser nach Köln und sagte von hier aus auf den 6. Jänner 1521 einen Reichstag nach Worms

an, wo über Luthers kirchliche Bewegungen öffentlich verhandelt würde.

Bis zum Nürnberger Religionsfrieden 1532 hatte Erzbischof Hermann an allen Religionsverhandlungen durch seine ausgezeichneten Theologen vielfachen Antheil genommen und stets bewies er sich bis dahin der Kirche treu ergeben. Eine Reihe von Handlungen, wodurch er dem Eindringen der neuen Lehre in seiner Diöcese zu wehren suchte, bestätigen es hinreichend, daß er seinen Pflichten als Kirchenhirt wie als Landesfürsten zu genügen bemüht war. Indessen konnte er es nicht verhindern, daß nicht da und dort lutherische Prediger sich in Gemeinden eindrängten und das Volk für das neue Christenthum zu gewinnen wußten — zumal in Städten und Gegenden, die zwar seiner geistlichen aber nicht seiner weltlichen Jurisdiction unterworfen waren. Dadurch griffen schon die lutherischen Grundsätze in seiner Diöcese um sich; dies geschah besonders in den Herzogthümern Jülich, Cleve, Berg und in der Grafschaft Mark. Die Hofprediger Myconius von Gotha und Spalatin von Sachsen waren hierbei sehr thätig nebst mehreren Andern, die in Wittenberg Theologie studiert hatten.

Um den vorhandenen Gebrechen in der Kölner Erzdiöcese nach und nach abzuhelfen, hatte Hermann im Frühling 1527 und auch das folgende Jahr Diöcesan-Synoden versammelt, auf deren ersten von einer Reformation im kirchlichen Sinne ernstlich die Rede war und auf der zweiten wurde schon eine Reformation der erzbischöflichen Curie für die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit verkündigt. Merkwürdiger ist aber das Provincial-Concil, welches er im Jahre 1536 feierte. Es waren dazu einberufen die Suffragane der Metropole Köln, die Bischöfe von Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden, die Prälaten der Diöcese und viele gelehrte und fromme Männer. Der Erzbischof hatte einen Entwurf heilsamer Beschlüsse anfertigen lassen, mit deren Vortrag er die Berathungen eröffnete. Der Entwurf wurde allgemein geneh-

8 *

migt und erschien noch im Monat Oktober im Drucke verbunden mit einer Visitations-Ordnung, nach der die Ausführung der Beschlüsse Statt finden sollte. Im Jahre 1538 erschienen die Beschlüsse des Concils in einer ausführlichen Darstellung [1]).

Die Beschlüsse zerfallen in 14 Abtheilungen und diese wieder in Kapitel und Kanones. Sie enthalten sehr löbliche Belehrungen und Verordnungen über das Amt, die Bildung und das Leben der Kleriker und was damit zusammenhängt. „Jedoch sei der Inhalt des Ganzen dem Urtheile des heil. apostolischen Stuhles mit schuldiger Ehrerbietung vorzulegen,“ so ward beschlossen und zugleich verheißen, daß Alles Uebrige, was in diesen Verordnungen nicht begriffen, aber nicht weniger der Besserung bedürftig sei, nach Vorschrift der Canonen, bei der Visitation oder auf künftigen bischöflichen Synoden mit Gottes Hilfe fleißig gebessert werden solle. Zur gründlichen Belehrung des Klerus in den Heilswahrheiten ward ein Enchiridion doctrinae christianae, was zu einem ziemlichen Buche angewachsen war, zugleich herausgegeben. Es werden darin die controversen Lehren, so weit man sie damals erkannt hatte, ziemlich ausführlich behandelt. Das Ganze fand in der kathol. Welt, insbesondere in Rom, die verdiente Anerkennung. Es bezeugt dies ein merkwürdiger Brief des gelehrten Cardinal Sadolet vom 29. November 1541 an den Erzbischof Hermann. (Mitgetheilt in der IV. Beilage der vorliegenden Schrift.)

Wären nun alle Beschlüsse zur Ausführung gekommen, so hätte sich die Kölner Kirchenprovinz bald als eine musterhafte dargestellt und es wäre Abfall vom Glauben nicht zu befürchten gewesen. Allein es geschah jezt, was Allen unerwartet kam. Der Erzbischof fieng an, seine ganze Neigung dem lutherischen Kirchenwesen zuzuwenden, und der Einführung desselben im Erzstifte alle seine Kräfte zu widmen. Aus dem

---

[1]) M. s. Hartzheim, Conc. germ. Tom. VI.

bisherigen Benehmen Hermann's hätte man das gerade Gegentheil erwarten sollen. Diese Wendung der Sache erklärt sich nur daher, daß der Erzbischof keine wissenschaftliche und noch weniger theologische Bildung besaß — und gar nicht die Differenz zwischen katholischem und lutherischem Christenthum einzusehen vermochte. Wie ein Schilfrohr ließ er sich von jeglichem Winde hin und her bewegen.

Was bisher unter dem Namen des Erzbischofs für die katholische Sache geschehen war, daran hatte Hermann nur den Antheil des guten Willens; in der That aber war es das Werk der gelehrten und frommen Männer, deren Leitung er sich überlassen, besonders des eben so theologisch gebildeten als bescheidenen Gelehrten Johannes Gropper, über dessen Leben und Wirken Herr Deckers uns in der V. Beilage sehr werthvolle Notizen mitgetheilt hat.

Hermann war ein gutmüthiger und wohlgesinnter Herr, aber wissenschaftlich wenig gebildet, völlig ohne Einsicht in die obschwebenden Controversen. Er durfte sich daher nur, wie bisher, gelehrter und frommer Leitung wahrhaft kirchlich gesinnter Männer überlassen; in die religiösen Streitfragen der Zeit aber durfte er selbst nicht eingehen, noch sein Ohr unkirchlichen Rathschlägen leihen, wenn er nicht Gefahr laufen wollte, auf Irrwege zu gerathen. Namentlich war er der lateinischen Sprache durchaus nicht mächtig, der Sprache nicht nur der Theologie, sondern bereits aller Wissenschaften, damaliger Zeit [1]).

Erwägt man neben diesem Mangel an gründlicher Kenntniß der kathol. Wahrheit — seine Friedensliebe nebstdem seine

[1]) Kaiser Karl V. unterbrach auf dem Reichstag zu Speier 1546 den Landgraf von Hessen, als dieser für Hermann intercedirte und seine Neuerungen mit der Pflicht, als guter Hirt seine Schafe auf gute Weide zu führen, entschuldigte — mit den Worten: Ah, quid reformet bonus ille vir? latina vix tenuiter attigit. Per omnem vitam treis tantum missas peregit, quarum ipse duas audivi: non tenet initia. Sleidan. L. XVII. ad ann. 1546. Aehnliches berichtet: Ulenberg in vita Melanch. c. 16.

Wahrnehmung, daß die Reformation wie sie auf kirchlicher Seite betrieben wurde, nur langsamen Schrittes vorwärts gehen könne, daß alle jene Bischöfe, welche an dem kathol. Kirchenwesen festhielten, eben so gewaltig als plötzlich durch die Landesfürsten von ihren Stühlen gestürzt wurden u. s. w., bedenkt man, daß die Gegner jede auch noch so reine und gründliche Darstellung der kathol. Wahrheit, selbst das, was unter dem Namen des Erzbischofs bisher herausgekommen war, als bloße Uebertünchung crasser, unchristlicher Lehren (weil man dem freien menschlichen Willen auch einigen Antheil an dem Werke der Rechtfertigung und Bekehrung zuschrieb) ausschrieen und theilweise darüber spotteten, so hat man Erklärungsgründe genug für die Hinneigung Hermann's zu den neuen Evangelisten und Kirchenverbesserern. Er mochte am Ende fast glauben, daß Friede und Heil für Kirche und Staat nur wieder gewonnen werden mögen durch die Aufnahme der lutherischen Grundsätze. Höchst wahrscheinlich ist es, daß Peter Mettmann, sein jetziger vertrauter Rath und Erzieher der Söhne seines Bruders, der jungen Grafen von Wied, später sein Agent bei seinen antikirchlichen Operationen, ihn für die neuen Ansichten gewonnen hat. Schon im Jahr 1539 ließ der Erzbischof diesen Mettmann mit Melanchthon über die Herstellung kirchlicher Eintracht sich besprechen und lud diesen zu sich ein. Im Jahr 1540 aber traf der Erzbischof den straßburger Theologen, Martinus Bucer, einen Mann, der in vollem Maaße jene Geschmeidigkeit und Gewandheit besaß, die dazu erfordert werden, in allen Fällen den besten Rath zu geben ohne Rücksicht ob Wahrheit und Recht verlezt werden oder nicht [1]). Von da an war es um unseren bisherigen kathol. Erzbischof geschehen. Bucer kam gegen Ende des Jahres 1541 nach Buschhofen zwei Stunden

---

[1]) A. Menzel zählt ihn zu den zweideutigen und wetterwendischen Gemüthern und nennt ihn ausdrücklich einen theol. Diplomaten. III. 258.

von Bonn entfernt, wo der Erzbischof sich eben aufhielt, Dr. Groppper kam zum Oeftern mit Bucer zusammen, und konnte ihn zuletzt überweisen, daß er in seinen Schriften andere Gesinnungen ausspreche als er mündlich an den Tag lege. Für diesmal war die Sache des Erzbischofs vereitelt. Aber bald erhielt Bucer eine neue Einladung, und aufgemuntert durch die Fürsten von Sachsen und Hessen, kam er wieder im Dezember 1542 nach Bonn, hielt Predigten und Vorlesungen über die Briefe Pauli.

Nun erhob sich eine Opposition von Seiten des Klerus und der Stadt Köln gegen den Erzbischof; bald schloß sich auch das Domkapitel und die Universität an, indem man sich zunächst nur des neuen Evangelisten Bucer zu erwehren suchte und dem Kirchenobern nachwies, daß es ihm gegen Willen des Klerus und Volkes durchaus nicht zustehe, neue fremde Prediger, die in vielfacher Hinsicht verdächtig seien, anzustellen. Wolle der Erzbischof eine Reformation, so möge er aus den Seinigen taugliche Männer dazu auswählen; nichts Lobenswürdigeres, nichts dem Domkapitel und dem gesammten Klerus Angenehmeres und Erwünschteres werde er unternehmen können.

Bucer hatte inzwischen Gehülfen herbeigezogen und freute sich schon des glücklichen Fortgangs der guten Sache der Neuerung, beschwerte sich aber darüber, daß Melanchthon aus Schüchternheit nicht auch kommen wolle, da er doch vom Erzbischof darum gebeten sei.

Hermann sah sich in Folge der Opposition, zumal da das Domkapitel erklärt hatte, es werde die Stände in der hochwichtigsten Sache beschreiben, genöthigt, 1543 einen Landtag zu Bonn zu eröffnen, theils um sich über sein bisheriges Benehmen zu rechtfertigen, theils die Stimmung seiner Unterthanen — der Grafen, Ritter und Städte zu vernehmen; auch dem Domkapitel Gelegenheit zu verschaffen, seine Anliegen vorzutragen. Letzteres geschah in ausführlicher Weise, ohne daß man Nachricht hätte, wie der Landtag es aufge-

nommen habe. Nun erschienen Melanchthon, Hedio, Pistorius u. s. w., lauter eifrige Reformatoren, um in kürzester Frist das Erzstift aus dem Diensthause des Pabstthums zur evangelischen Freiheit zu führen, denn so lautete, wie anderwärts, auch hier das Feldgeschrei. Nebstdem wurden jezt beiderseits Schriften gewechselt, Reformationsentwürfe angefertigt, Widerlegungen abgefaßt u. s. w. Dem Erzbischof gefiel am meisten der Reformplan, wie ihn Bucer unter Beihilfe Melanchthon's nach der Formel der Nürnberger-Kirchenreform angefertigt hatte, wornach von den Ceremonien noch Manches beibehalten, und auch die Stellung des Bischofs und der Kapitel im Ganzen verlieb. (Das Eine sollte wohl das Volk täuschen, das Andere dem Bischof und den ihm anhängenden Domherrn keinen Eintrag thun; nach Wahrheit und Recht fragte man nicht, denn Beide hatte man verspotten lassen, und deswegen gab man sie preis.)

Als die Kölner Opposition kräftig und etwas heftig gegen Bucer in öffentlichen Schriften hervorgetreten war, nahm selbst ein Melanchthon die Autorität der protestantischen Fürsten in Anspruch, besonders die des Landgrafen von Hessen, der längst schon dem Domkapitel erklärt hatte, er werde den Erzbischof in Schutz nehmen, wenn man gewaltsam gegen denselben auftreten sollte.

Bald erschienen Gesandte von Sachsen und Hessen, die sich beschwerend an das Domkapitel und die Stadt wendeten, und endlich dem Erzbischof ihre Aufmunterungen angedeihen ließen, daß er sich in dem gottseligen vorhabenden Werke nicht hindern lassen möge u. s. w. Inzwischen stand aber auch die katholische Opposition, vertrauend auf ihre gerechte Sache, nicht ganz von äußerem Schutze verlassen. Kaiser und Pabst hatten wiederholt die Kölner ermahnt, bei dem alten Kirchthum zu verharren und die Reformation abzuwarten, die demnächst auf kirchlich-christlichem Wege und auf altherkömmliche Weise werde eingeleitet und vollzogen werden. Jezt nahte der Kaiser auch mit einem Heere, um den Geldern'schen Erbfolgekrieg zu unter-

drücken. In Bonn angekommen, mußten Bucer und Hedio die Stadt räumen; Melanchthon war schon früher heimgekehrt.

Bald reichte das Domkapitel auch seinen katholischen Gegenbericht gegen den erzbischöflichen Reformationsentwurf ein mit der Bitte, den Schreiben des Kapitels doch auch nicht weniger Aufmerksamkeit und Erwägung zu schenken als deren der neuen Prediger, und daraus zu erkennen, daß man unmöglich auf die genannte Reform eingehen könne, da sie zu viel Unkatholisches enthalte.

Sieht man diese Reformmethode nur etwas genauer an, so findet man bald, besonders was das Dogma betrifft, ein Gemisch von lutherischen und calvinischen Vorstellungen z. B. über das Abendmahl, weßhalb auch Luther höchst entrüstet sich darüber also äußerte: „Er habe diese Schrift satt und sei über die Maßen unlustig, darüber, indem er Bucer's Klappermaul überall darin höre." Luther's Unwille über Melanchthon war so groß, daß dieser ernstlich daran dachte, Wittenberg zu verlassen und den Kränkungen aus dem Wege zu gehen. Doch es traten Vermittler auf und Luther beruhigte sich mit der Entschuldigung Melanchthon's, daß er das Kapitel vom Abendmahl nicht verfaßt und Bucer'n darauf aufmerksam gemacht habe. Eben so tadelte der lutherische Amtsdorf einzelne Artikel u. s. w. Die meisten Artikel über katholische Gebräuche und Sitten sind so entstellt und verkehrt aufgefaßt, daß es den Opponenten leicht war, das Verkehrte aufzudecken und die Anklagen zurückzuweisen. Beide Theile gaben ihre Schriften durch den Druck der Oeffentlichkeit hin.

Der Erzbischof ließ sich aber durch keine Einsprache abhalten, seine einmal beschlossene Reformation durchzuführen. Das Domkapitel wandte sich an den Kaiser, auf den lezten Reichstagsabschied sich berufend, daß keine weitere Neuerungen, bis auf friedliche Weise Ausgleichung getroffen sei, vorgenommen werden sollen. Karl V. gab ein Patent, daß er dem Erzbischof durchaus die Neuerungen nicht erlaubt habe, wie man öffentlich herumtrage, vielmehr verbiete er ihm hie-

mit solche alles Ernstes, wie die Reichstagsabschiede dies deutlich genug aussprächen.

Zudem ließ das Domkapitel durch seinen, der Universität und des gesammten Klerus Gesandten an den Erzbischof eine lezte, höchst dringende Bitte und Warnung ergehen: „Zweierlei hätten sie schon lange von Sr. Gnaden begehrt: 1) Von seinem Vorhaben abzustehen und ein allgemeines Concil abzuwarten; 2) die neuen Prediger abzuschaffen; er aber fahre, ohne ihren Bitten Gehör zu geben, fort und stürze das ganze Stift in das äußerste Elend. Sie beschwören ihn daher flehentlichst bei der Liebe Gottes, seines Amtes und Glaubens, seiner Verbindlichkeit gegen die Kirche, den Papst und Kaiser eingedenk zu sein. Gehe er darauf nicht ein, so müßten sie höhere Obrigkeit anrufen und die Mittel suchen, wodurch sie ihrem Gewissen genügten und den Zorn Gottes abwendeten. Ungern nähmen sie zwar dazu ihre Zuflucht, *allein* die höchste Noth erfordere es, falls er auf dem betretenen Wege fortfahre.“ Der Erzbischof vertröstete die Gesandten, daß er in drei oder vier Tagen antworten wolle; allein es kam in dieser Zeit keine Antwort; es gingen vielmehr Verordnungen aus, die von einer Gewährung der Bitte das gerade Gegentheil zeigten. Ferner erfuhr das Kapitel, der Erzbischof setze zur allseitigen Ausführung der Reformation eine Kirchenvisitation ins Werk und die Ordnung dafür sei bereits von seinen Predigern verfaßt, auch habe er den Pfarrern Befehle zugeschickt, die neuen Lehrer nicht zu hindern, in ihren Kirchen den Gottesdienst zu halten.

Das Domkapitel schickte nun auch seinerseits an die Landdechanten und die Städte seine Gegenschrift mit der ernstlichen Mahnung, sich nicht zum Abfall verleiten zu lassen; gegen den Erzbischof trat es jezt aber mit einer öffentlichen Protestation und Appellation an die höchste geistliche und weltliche Behörde hervor. Zur Abfassung derselben erschien am 9. Oktober 1544 der gesammte Klerus der Stadt und Universität in der Person des Rectors und der Deputirten der

vier Facultäten unter dem Vorsitz des Dompropstes und Kanzlers der Universität in der Domkirche. Das abgefaßte Dokument fängt so an: Es gibt nicht nur nach menschlichen, sondern auch nach göttlichem Rechte eine bestimmte Ordnung, kirchliche Dinge, sie mögen die Lehre oder die Disciplin betreffen, zu behandeln, eine Ordnung, die Niemand, weß Standes oder Würde er sein mag, übersehen oder vernichten darf u. s. w. [1]) Dieses Dokument zeigt ungemein viel Tact und Sicherheit in der verwirrten Sache und es begreift sich daher leicht, daß es nicht allein bei dem Papste und Kaiser, sondern auch bei allen nur noch einigermaßen kirchlich Gesinnten tiefen Eindruck machen und sie dem Erzbischof völlig abwenden mußte. Es erklärten auch die vorzüglichsten Glieder des übrigen Klerus der Erzdiöcese, so wie auch die weltlichen Stände nach einiger Einrede, ihren Beitritt zur Appellation.

Wiewohl man stets die Bedingung gestellt hatte, daß man, wenn der Erzbischof seiner antikirchlichen Richtung Einhalt thue, die Appellation zurücknehmen wolle, so ging er doch nicht darauf ein. Von seinen 14 bis 15 Predigern gänzlich umstrickt, erließ er fort und fort Gegenerklärungen, die von nichts als Mißbräuchen in der Kirche sprechen und sich auf Pflichterfüllung berufen. Selbst die persönliche Begegnung des Kaisers machte keinen Eindruck auf ihn.

Nun lud Papst Paul III. den Erzbischof und seine Anhänger im Domkapitel innerhalb 40 Tagen nach Rom zur Verantwortung vor und der Kaiser machte Vorladung nach Brüssel. Hermann beschwerte sich darüber als wider Recht und Gebrauch bei Chursachsen. Alsbald versammelten sich die protestirenden Fürsten erst zu Schmalkalden, dann zu Frankfurt 1545 und 46. Die Berathung war von keinem günstigen Erfolge begleitet, und doch war die Hilfe höchst dringend, denn schon war der päpstliche Legat Veralli am

---

[1]) M. s. Harzheim, Conc. Germ. Tom. VI.

kaiserlichen Hoflager mit einer Suspensionsbulle angekommen, da der Erzbischof der Vorladung nicht geachtet hatte. Endlich war man überein gekommen, Gesandte an den Kaiser zu schicken, für Hermann zu intercediren und zu erklären, daß man ihn nicht im Stiche lassen werde, wenn ihm Gewalt geschehen würde. Der Kaiser sezte der Gesandtschaft sehr würdevoll auseinander, wie er bisher mild und alle möglichen Mittel versuchend gegen den Erzbischof gehandelt habe; daß er aber auch seine kaiserlichen Pflichten kenne und sie erfüllen müsse u. s. w.

Bald erschien die päpstliche Excommunicationsbulle gegen Hermann. Der Papst übertrug durch ein eigenes Breve die Administration des Erzstiftes dem bisherigen Coadjutor des Erzbischofs dem Grafen Adolph von Holstein-Schauenburg, der bald nachher zum wirklichen Erzbischof und Churfürsten erhoben wurde.

Der Kaiser zögerte, gerade in dem schmalkaldischen Kriege beschäftigt, mit der Vollstreckung der päpstlichen Sentenz gegen Hermann, und als er später Kommissarien sendete, um die Stände für den neuen Administrator in Eid und Pflicht zu nehmen, trat Hermann auf Bitten seiner Freunde und aus Liebe zum Frieden, denn leicht hätte es Bewegungen im Erzstifte absetzen mögen, nach einer schriftlichen und öffentlichen Erklärung am 25. Februar 1547 von seiner Stelle ab und zog sich auf seine väterliche Grafschaft Wied zurück, wo er in der Ruhe des Privatmannes noch 6 Jahre verlebte.

Da in den kirchenhistorischen Handbüchern und selbst in den ausführlichsten Darstellungen der Reformationsgeschichte die ersten reformatorischen Bewegungen in dem Erzstift Köln kaum berührt sind, oder der Verlauf derselben vielfach entstellt ist, so haben wir uns erlaubt, eine gedrängte Uebersicht des Ganges der Reformbestrebungen in diesem bis auf den heutigen Tag der katholischen Kirche treu verbliebenen Bisthume zu geben. Wir sehen hier zugleich in einem einzelnen Falle die Art und Weise, wie man die Reformation

Luthers in Aufnahme zu bringen bemüht war, und wie es nur dort gelingen konnte, dieselbe abzuwehren, wo der Klerus, die Gelehrten und der bessere, einsichtsvollere Theil des Volkes sich an einander anschlossen, und jeglichem Vorwurf der Verfinsterung und Gräuel angemessene Erklärungen und weisheitsvolle Vorschläge gegenüber stellten. Wie sehr man auch die Uebelstände in der Kirche erkannte, und sie auch entfernt wünschte, so sah man doch auch ein, daß der von den Lutheranern entworfene und da und dort schon durchgeführte Reformplan durchaus nicht geeignet sei, die Heilung der Uebel zu bewirken, vielmehr sie zu vergrößern, indem man die Grundlagen, Mittel und Wege verworfen hatte, wodurch allein die erwünschten Zustände herbeizuführen waren; nichts davon zu sagen, daß das christliche Dogma und kirchliche Lebensprinzip aufs tiefste verlezt war.

Wir gestehen gerne, daß wir Herrn Deckers, dem einzelne bisher nicht veröffentlichte Quellen bei Abfassung seiner Monographie zu Gebot standen, manche historische Belehrung in der Reformationsgeschichte überhaupt und in der speziellen Geschichte insbesondere, die er mit vielem Fleiße bearbeitet hat, verdanken. Die acht Beilagen, eben so viele Dokumente, auf denen die vorliegende Darstellung theilweise beruht, sind werthvoll, und wir wünschen nichts sehnlicher, als daß es ihm gelingen möchte, noch mehrere solche Aktenstücke aufzutreiben und sie uns mitzutheilen.

Mit der ruhigen Haltung und leidenschaftslosen Erzählungsweise des Verfassers sind wir sehr wohl zufrieden, und es hätte deshalb der in der That überflüssigen Erklärung in der Vorrede p. VII. nicht bedurft, daß er seinen Gegenstand vom katholischen Standpunkt aus zugleich in humaner und freisinniger Weise behandelt habe, gleichsam als wenn nach Berufung auf unverdächtige Quellen ein anderer Standpunkt zu gewinnen wäre, als der allgemeine unpartheiisch-historische. Haben selbst protestantische Geschichtschreiber, wie z. B. Adolph Menzel, Leo, Hurter und Andere, das

zelotische Gewinzel partheiischer Protestanten, die von katholisirender Geschichtsschreibung sprechen, sich nicht gescheut, der historischen Wahrheit das Wort zu reden, so muß es auffallen, wenn ein katholischer Schriftsteller bei den Gegnern gleichsam um Gnade bittet, wenn er sich herausnimmt, die Wahrheit zu sagen. So etwas steht sehr übel und zeugt von schwächlicher Furcht, die unstreitig eine Hauptursache ist, daß die protestantische Art der Geschichtsschreibung in Deutschland die katholische bei weitem überflügelt hat. Wem Talente und Muße vergönnt sind, wem unentdeckte oder verdeckte Geschichtsquellen zu Gebote stehen, der sollte nicht säumen, auf historische Studien alles Ernstes sich zu verlegen, um endlich einmal die vielfachen Entstellungen in der bisherigen Geschichtsdarstellung aufzudecken und zu verbessern. Durch eine aufrichtige und wahre Darstellung der Reformationsgeschichte insbesondere würde der kräftigste Schritt geschehen zu einer einstigen Verständigung und Vereinigung der getrennten Confessionen. Nicht durch Markten, nicht durch Religionsconferenzen, nicht durch äußere Vereinigungsversuche, Mittel und Wege, die schon oft genug sich als zwecklos gezeigt haben, wird man zum Ziele kommen, wohl aber dadurch, daß man die Gegner dahin zu führen sucht, einzusehen, daß dort wieder angeknüpft werden müsse, wo man den historischen Faden der kirchlichen Entwicklung abgebrochen hat, und sie sonach eingestehen, daß man von der fünfzehnhundertjährigen kirchlichen Grundlage nicht hätte abspringen und auf neu gebaute Füße sich hätte stellen sollen. Die göttliche Grundlage des christlichen Vereines und Lebens ist verlassen worden, darum kränkeln alle religiöse Vereine, die dieselbe verlassen und auf menschliche Grundlagen, die fort und fort, weil sie menschliche sind, sich verändern, gebaut haben; daher keine Ruhe in tieferm Grunde und keine Haltung bei weiterer Entwicklung und Fortbildung. [1]) Dieses historisch den Gegnern

[1]) Was man oft dafür ausgiebt, sind nichts weniger als Fortschritte,

nachzuweisen, ist die Aufgabe des Katholiken, und in dem Maaße, als dieses gelingt, wird auch die Bewegung der Geister wieder mehr zu der Einen, allgemeinen Kirche hin geschehen, als dies bisher der Fall war.

Schließlich bemerken wir dem Verfasser in Betreff seines Vorwortes, wo er Vieles über die Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit der Diöcesan- und Provinzialsynoden vorzubringen sich Mühe macht, daß unsere jetzigen und die Zeiten des 16. Jahrhunderts wesentlich verschiedene, und viele andere Wege geöffnet sind, das zu bewirken und ins Leben einführen, wenn es gut und zweckmäßig ist, was man durch sogenannte Diöcesan-Synoden zu erreichen wünscht. Wenn sich Herr Deckers auf das obere Deutschland beruft und die nach Synoden sich sehnenden Geistlichen als unbedingt lobenswürdig ansieht, so müssen wir ihm sagen, daß er gar keine Kenntniß von unseren Zuständen und von jenen Klerikern hat.

Doch wir wollen uns nicht näher auf diese Sache, die sich allmälig zum Bessern wendet, einlassen, ersuchen aber den Verfasser, er möge sich in Hinkunft zuverlässigere Kunde von Personen und Zuständen verschaffen, ehe er lobpreisend hervortritt. Will man einmal wieder alles Ernstes und wirklich eines wahrhaft kirchlichen und innerlich guten Zweckes willen Synoden, so werden sie wieder hervortreten und gerne abgehalten werden, aber der Ursachen wegen, die man heut zu Tag vorbringt, hat man in der christlichen Welt noch keine gefeiert; und das sollte Hr. Deckers wissen.

Ueberhaupt hat der Verfasser in seinem langen Vorworte gar manche Blößen gegeben, und vielleicht aus lauter Humanität und Freisinnigkeit, oberflächlichen Ansichten unserer Tage Opfer gebracht, die es fast offen an den Tag legen, daß er bei der Herausgabe seiner Schrift noch einen besondern Zweck zu erreichen sucht in der Diöcese, welcher er an-

---

vielmehr sehr bedeutende Rückgänge bis zum Heidenthume der ältern Zeit.

gehört. Aus der Abhandlung selbst leuchtet dieser weniger hervor. So viel ist aber klar, daß Herr Deckers sich die Durchführung eines Vereinigungsplanes allzuleicht macht, woraus hervorgeht, daß er die Differenzen zwischen den katholischen und protestantischen Lebensprincipien sich durchaus nicht zum Verständniß gebracht hat. Wir können uns hier in belehrender Weise nicht auslassen, wollen aber den vorredenden Herrn Verfasser bitten, er möge sich tiefer in die von ihm zur Sprache gebrachte Vereinigungsmethode hineinarbeiten und die Geschichte der Vereinigungsversuche dazu studieren. Es dürfte ihm dadurch begreiflich werden, daß es sich hier nicht um Wesentliches und Unwesentliches (eine abgedroschene Distinction) handelt, sondern um das Wesentlichste des ganzen Christen- und Kirchthums, wie es von dem Gottmenschen grundgelegt und durch den heil. Geist in der christlichen Geschichte entwickelt worden ist. — Die typographische Ausstattung der Schrift ist vortrefflich.

5.

Vorträge über die in der päbstlichen Kapelle übliche Liturgie der stillen Woche. Von Dr. Nikolaus Wiseman, päbstlichem geheimen Kämmerer und Rektor des englischen Kollegiums in Rom. Aus dem Englischen übersezt durch Joseph Maria Axinger, Domkapitular von Evreux ꝛc. Augsburg, 1840. Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung.

Die Absicht dieser Vorträge geht nach S. 7 dahin, den Engländern, welche die heilige Woche in der „Siebenhügelstadt" zubringen, „solche Vorkenntnisse mitzutheilen, welche

zum vollkommenen Verständniß der Liturgie nothwendig erscheinen, und solche Principien aufzustellen, mit deren Hilfe es denselben ein Leichtes wird, von dem wahren Werth der heiligen Handlungen sich einen richtigen Begriff zu machen." Genauer bezeichnet der Hr. Verfasser seinen Zweck, indem er S. 15 sagt: „ich werde nicht so sehr die liturgischen Handlungen der heiligen Woche darstellen, wie dieselben überall in der katholischen Welt, und auch in den meisten Kirchen Roms vollzogen werden, sondern mein Hauptmerk wird sein, diese Handlungen unter jenem Gesichtspunkte aufzufassen, welcher am meisten die Wißbegierde der Fremden anzieht, nämlich unter dem Gesichtspunkte ihrer Vollziehung in Gegenwart des Kirchenoberhauptes."

Der Verfasser zerlegt seinen Gegenstand in drei Abschnitte. Im ersten betrachtet er die gottesdienstlichen Verrichtungen der Charwoche in ihren Beziehungen zur heiligen Kunst. Diese Beziehungen sind aber entweder äußere oder innere. Im zweiten Abschnitte werden die Bestandtheile der Liturgie der heiligen Woche von dem historischen Gesichtspunkte aus, d. h. in Rücksicht auf das Alter derselben dargestellt. Der dritte Abschnitt faßt die religiöse Seite ins Auge und zeigt den Einfluß des Gottesdienstes der Charwoche auf die Erweckung und Förderung frommer und tugendhafter Gesinnungen.

Um den Einfluß der Liturgie auf die Entwicklung der christlichen Kunst nachzuweisen, werden besonders die Sixtinische Kapelle und der St. Peter's Dom in Betracht gezogen. In jener sind es vorzüglich die Deckengemälde, — jene berühmten Schöpfungen Michael Angelo's, die mit einem großartigen Epos verglichen worden sind, — welchen der gelehrte Verfasser eine mehr als gewöhnliche Aufmerksamkeit schenkt. Man erzählt, M. Angelo sei von seinen Feinden dem Pabste Julius II. empfohlen worden; — er habe in der That nicht einmal die Methode der Fresko-Malerei gekannt, so daß seine Neider wohl hoffen konnten, seine Arbeit werde ihm

mißlingen. Seine wiederholten Bitten und Vorstellungen, ihn mit einem Auftrage, den zu vollführen er außer Stande sei, zu verschonen, fanden beim Pabste kein Gehör! er begann, legte entmuthigt den Pinsel nieder, — begann aufs neue, aber erst, nachdem er von Sangallo belehrt worden war, wie dem Fließen der Farben und dem Blasenbilden vorgebeugt werden könne, gelang es ihm, in der Zeit von 22 Monden die gemalte Decke zu vollenden. „Es ist klar, fährt der Verfasser fort, daß an keinem andern Orte und durch keinen andern Auftrag das Maler-Genie Buonarotti's zu einer so erstaunlichen Höhe sich erschwungen hätte, und daß der Einfluß, welchen er auf Raphael und alle spätern Künstler ausgeübt, niemals wäre sichtbar geworden, hätte nicht Julius mit ängstlicher Hast auf die Vollendung der Kapelle gedrungen und den Maler, allem Anscheine nach gegen alle Vernunft zu einem Unternehmen genöthigt, vor welchem derselbe erbebte."

Referent bekennt unverholen, daß er diese Parthie des Buches für eine völlig verunglückte halten muß. Abgesehen von einer gewissen Halbheit und Ungenauigkeit der Darstellung der historischen Uebersicht, der Leistungen in der Kunst der Malerei, — ist eine Lösung der eigentlichen Aufgabe nicht zu Tag gekommen. Der Verfasser wollte den äußern Einfluß der Liturgie der heiligen Woche auf die Entwicklung der Kunst nachweisen! Aber wo ist dieß geschehen? Wohl ließe sich ein innerer Zusammenhang zwischen dem kolossalen Werke Michael Angelo's und der gottesdienstlichen Feier der Charwoche herausfinden, — aber nirgends ist eine Spur davon, daß Buonarotti's Komposition für die Charwoche und ihre Liturgie gedichtet und ausgeführt worden sei. Die ganze Nachweisung des Verfassers hat nur dann einen Sinn, wenn dargethan wird, daß die Sixtinische Kapelle von ihrer Gründung an vorzugsweise die Bestimmung gehabt habe, zur Ausführung des Gottesdienstes der Charwoche zu dienen, was jedenfalls schwer halten dürfte.

Gelungener ist die Darstellung des äußern Einflusses der Liturgie auf die Entwicklung der Kunst in Bezug auf den Dom von St. Peter. Der Verfasser nennt diese Basilika „den eigentlichen Ausdruck der durch das Studium der alten Muster wieder auflebenden christlichen Kunst", und glaubt, daß „ihr Bau die wahre Offenbarung des katholischen Geistes des Zeitalters sei, in welchem sie entstanden, denn", sagt er, „sie vereinigte in sich selbst, wie in ihrem Mittelpunkte, alle Kräfte der Plastik in demselben Augenblick, wo die Reformation gegen das katholische Princip die Fahne des Aufruhrs schwang, und unsere Nation verhinderte, wie jedes andere Volk, eine eigene Schule zu bilden." Die Ansichten über den Kunstwerth des Domes von St. Peter gehen bis zum unheilbarsten Widerspruch auseinander. Von dem Verfasser konnte aber nicht mehr erwartet werden, als daß er sich, ohne auf Gründe u. dgl. einzugehen, unumwunden ausspreche, was er denn auch gethan, indem er sich auf die Seite der Lobredner des herrlichen Tempels stellte. „Wer kann aber wohl zweifeln", fährt er seinen Zweck verfolgend fort, „daß dieß unvergleichliche Denkmal den großartigen Charakter, welcher in dem weiten Raume und in der Vollendung seiner Verzierungen sich kund giebt, daher erhalten hat, daß es zum Schauplatz derjenigen liturgischen Handlungen, welche in demselben vollzogen werden, bestimmt wurde? Nur dadurch, daß in der St. Peterskirche das Oberhaupt des katholischen Universums als fungirender Hohepriester auftreten sollte, konnte das Genie eine nach einem so außerordentlichen Maßstabe sich entwickelnde Idee erfassen. Keine andere Procession, als die durch des Pabstes Gegenwart erhöhete, hätte ein so geräumiges Schiff ausfüllen; kein anderer, als der dem Pabste ministrirende Klerus hätte um einen Altar, wie der Hauptaltar ist, in passenden Gruppen zusammengestellt werden können; keine andere Hierarchie, als nur die päbstliche, wäre je vermögend gewesen, ein solches Heiligthum zu zieren. Es ist außer allem Zweifel, daß derselbe umfas-

sende, große und bildende Geist, welcher die heilige Liturgie geschaffen, auch allein im Stande war, den Plan zu einem so majestätischen, für deren Ausführung bestimmten Schauplatz zu entwerfen."

Mit der lezten Bemerkung streift der Verfasser schon an den Gegenstand seines zweiten Vortrages, in welchem er zu zeigen versucht, daß die liturgischen Handlungen selbst Werke eines künstlerisch produktiven Geistes seien. „Diejenigen", heißt es S. 39, „welche mit vorurtheilsfreiem Geiste das Officium der heiligen Woche durchlesen, werden nicht allein entzückt, sondern gewiß erstaunt sein über den reinen Geschmack, über die Harmonie und Würde der Gefühle, welche dasselbe durchwehen, gleichsam als hätte der Genius der heiligen elegischen Poesie dessen Ausarbeitung geleitet.... Ein großer Theil desselben besteht aus Schriftstellen,.... diesen sind verschiedene Antiphonen und Hymnen, sowohl im klassischen als im kirchlichen Rythmus abgefaßt." Unter die erstern rechnet der Hr. Verfasser den Hymnus: „Gloria, laus et honor", und beschenkt uns mit nachstehender, anmuthiger Erzählung. Dieser Hymnus wurde von dem Abte Theodulph, welcher wegen einer gegen den Kaiser Ludwig den Frommen (angeblich) gemachten Verschwörung zu Angers im Gefängnisse saß, verfaßt und von ihm selbst in einem sehr beweglichen Tone gesungen, als der Kaiser an eben jenem Sonntage mit der Procession an der Thurmmauer vorüberzog. Die Worte und die Musik rührten des Monarchen beleidigtes Herz, und erwirkten des Gefangenen Befreiung. Dieß geschah im Jahr 818.... In die zweite Klasse gehört namentlich der Hymnus: „Pange lingua gloriosi lauream certaminis", in dessen Schlußreime ein ganz besonders zartes Gefühl weht.

Nach des Verfassers Dafürhalten bildet das Dramatische (in der höchsten Bedeutung des Wortes) den vorherrschenden Charakter der Poesie des Gottesdienstes der heiligen Woche. Die Wahl des leicht zu mißdeutenden Ausdrucks

„dramatisch“ entschuldigt Hr. W. damit, daß er sagt, die Armuth der Sprache hätte ihm keinen passendern Ausdruck für seinen Gedanken dargeboten. Uebrigens spricht er sich deutlicher aus: „Das Objekt und die Kraftfülle der dramatischen Poesie besteht darin, daß sie nicht blos eine descriptive, sondern zugleich eine repräsentative ist; es ist nicht gerade nothwendig, daß sie als Aktion sich kund geben, auch in den Worten schon lassen sich beide erkennen. Das Charakteristische des Drama liegt darin, daß es unsere Einbildung und unsere Seele zum Anschauen dessen hinreiße, was andere bemerkt, und vermittelst der Sprache solche Gefühle in uns erwecke, wie wir sie wünschten, beim ähnlichen Anlasse empfunden zu haben“ [1]). Nachdem in einigen Beispielen gezeigt worden, wie die eben genannte Poesie in dem kirchlichen Officium überhaupt vorherrsche, wird zur Charwoche insbesondere übergegangen. Von den heiligen Handlungen dieser Woche heißt es S. 45: „Ihr Zweck ist nicht ein blos commemora-

---

[1]) Lowth, den unser Verfasser gar wohl kennt und nicht unberücksichtigt ließ, sagt von der Benennung „dramatische Poesie“: „nihil aliud spectat, nisi externam enunciationis formam, et de omni poemate recte usurpatur in quo personae loquentes inducuntur sine poetae interlocutione.... Quo itaque accuratius de hac re agamus, Poësin dramaticam in duas species distribuere libet; unam minorem, quae per enunciationem imitativam sive personis introductis, mores, affectus, actiones exprimit, alteram majorem, quae uti caetera omnia, ita insuper fabulam aliquam continet, sive rem gestam unam, integram, satis amplae magnitudinis, inqua aliud ex alio sequitur, quaeque per variam eventuum novorum seriem ad exitum aliquem deducitur.“ Nun werden ausgezeichnete Proben dramatischer Darstellungen ersterer Art aus der heil. Schrift alten Testaments aufgezählt. Cfr. De sacra Poesi Hebraeorum. Praelectiones Accademicae Oxonii habitae a *Roberto Lowth*, A. M. etc. Oxonii. 1753. Praelect. XXX. pag. 291—298. Hätte man von unserm Verfasser nicht eine klarere Auffassung des Begriffes der dramatischen Poesie erwarten sollen, da ihm eine so ansehnliche Vorarbeit zu Gebot stand?

tiver oder geschichtlicher, sondern im strengen Sinne ein thatsächlich vorstellender. Die Kirche trauert, gleichsam als sollte gerade in diesem Zeitpunkte ihr himmlischer Bräutigam seine schmerzliche Leidensbahn beginnen; sie weinet über Jerusalem, als wäre das Maaß der Gottlosigkeiten dieser unbußfertigen Stadt noch nicht angefüllt, und als könnte die wohlverdiente Strafe von derselben noch abgewendet werden. In dem tiefes Gefühl athmenden Gesang der Improperien am Charfreitag redet der göttliche Erlöser zu dem Volke Israels, gleichsam als wäre es noch sein Volk, und klagt über den schwarzen Undank, mit welchem es seine Wohlthaten lohnet; nicht an die unglücklichen Ueberreste dieses auf der ganzen Erde zerstreuten Volkes, sondern an das ganze, noch in Judäa versammelt wohnende richtet Er seine trauernde Klage, als ob es wirklich im Begriff wäre, seine grausame Wuth an ihm, dem verheißenen Messias, auszulassen." In gelungener Darstellung wird nun die Liturgie des Palmsonntags von demselben Gesichtspunkte aus behandelt. Sehr anziehend ist die Schilderung, die uns der Verfasser von den in der päbstlichen Kapelle einen Theil des dramatischen Recitativs der Leidensgeschichte bildenden Chören giebt. „So oft der jüdische Volkshaufe oder sonst eine Anzahl handelnder Individuen laut wird, so fällt der Chor mit einer ungekünstelten, aber volltönenden Harmonie ein." Thomas Ludwig de Viktoria, aus Avila gebürtig, ein Zeitgenosse Paläſtrina's komponirte diese Chöre im Jahr 1585. „Wenn die Juden laut ausrufen: „„Kreuzige Ihn!"" oder „„laß uns den Barrabas los!"" dann concentrirt sich die Musik, gleich den Worten des Evangelisten, mit schauererregendem Nachdruck und besteht gerade aus so viel Noten, als Sylben sind; nur wird bei den drei Noten des lezten Wortes, nämlich des Namens jenes Mörders, den das verblendete Volk seinem göttlichen Wohlthäter vorzog, der Schlüssel verändert, welcher Wechsel ebenso einfach an sich, als tiefergreifend für das Gemüth der Anwesenden ist. In ... den meisten Chören ist

der Effekt um so mächtiger durch die abgebrochene Endung, welche die Schlußnote in eine, in der päbstlichen Kapelle (sonst) unbekannte Sechszehntelnote theilet."

Nicht uninteressant ist auch die Erzählung von dem kaum glaublichen Verfall der Kirchenmusik in der päbstlichen Kapelle, als Johann Pierluigi von seiner Geburtsstadt Palestrina genannt im Jahr 1560 die berühmten Improperien verfertigte, und wenige Jahre nachher, als es sich darum handelte, ob die Kirchenmusik ganz aufhören soll, drei neue Messen komponirte, die so vollkommen zusagten, daß die Beibehaltung der Tonkunst beim Gottesdienst beschlossen wurde. Der Verfasser charakterisirt P's. Musik mit folgenden Worten: „Die Musik des Palästrina zeichnet sich durch ihren Reichthum, ihre Harmoniefülle und ihren feierlichen Ernst aus. Sie ist wesentlich Choralgesang, wie es jede Kirchenmusik sein sollte... Da leztere im Namen der Gläubigen, durch das Band der Liebe vereinten Menge vollführt wird, soll sie, um mich des Ausdrucks zu bedienen, eine massenähnliche und harmonievolle sein... P. ist auf keine Weise... der Melodie fremd geblieben; in seinen Motetten ist ein vorherrschender Takt sichtbar..... P. wechselte seinen Styl mit dem zu bearbeitenden Thema, denn er war innig von dem durchdrungen, was er niederschrieb. Kein Tonkünstler kann bei einem pathetischen Gegenstande mehr zartes Gefühl und mehr Reichthum aussprechen, als er, und zwar ohne eine jener Schlüssel-Aenderungen, oder plözlich einfallender Akkorde, welche in neuerer Zeit sind eingeführt worden." — Den Unterschied zwischen den Musikwerken ältern und neuern Styles bezeichnet Hr. W. vortrefflich, indem er sagt: „Die Werke der ältern (Komponisten) entnehmen ihren Ton von dem Charakter des Ganzen, und nicht von jedem einzelnen Worte. Sie wollten in einem abwechselnden Hymnus, z. B. im Gloria von einem höhern zu einem niedern Modus übergehen, um die Grundgedanken eines Theiles auszudrücken, aber sie suchten nicht den Sinn der Worte festzuhalten....

Sie übersahen die kleinern Details,... und hielten sich nur daran fest, durch eine im gleichförmigen Style sich entwickelnde Tonart eine fromme Rührung zu erwecken." Mit einer kurzen Nachricht über das „Miserere" von Allegri endet der zweite Vortrag.

Wir sehen uns veranlaßt, in der Folge weniger Einzelnheiten in unsere Anzeige aufzunehmen, weil wir mit dem Raume dieser Blätter haushalten müssen, und weil in der That nicht die Ausführung im Einzelnen, sondern der zwar nicht neue, aber äußerst fruchtbare und leider immer noch zu wenig beobachtete Grundgedanke der dritten Vorlesung von hoher Bedeutung ist. Diesem Grundgedanken zufolge ist der Charakter der kirchlichen Gebräuche ein monumentaler. „Es wäre widersinnig, sagt der Verfasser, manche... Ritus in die ersten Zeiten des Christenthums zurückführen zu wollen. Was haben die freudeathmenden kirchlichen Umgänge mit den tiefliegenden und in endlose Krümmungen und schauerliche Irrgänge sich ausdehnende Katakomben gemein? Wie mußten grünende Palmzweige jener Menschen Auge beleidigen, welche von ihren Verfolgern unterdrückt, mit Bußkleidern angethan und mit Asche bestreut zu dem Himmel um Friede flehten? Es sind dieß natürliche Symbole der Fröhlichkeit und des Triumphes u. s. w." — Das Christenthum hat nicht aufgehört, sowohl zu den frühern Festlichkeiten neue hinzuzufügen als Denkmale seiner verschiedenen Verhältnisse zur Außenwelt, als auch seine Empfindungen in jeder besondern Jahreszeit, in allen Theilen seiner gottesdienstlichen Handlungen und seiner Gebete niederzulegen." So bemüht sich denn der gelehrte Verfasser „die liturgischen Handlungen der heil. Woche als monumentalische Denkmäler der verschiedenen Epochen und Zeiträume, deren Jeder derselben bei der Uebergangsperiode sein Bild, seinen Charakter eingeprägt hat, darzustellen." Die Metten (als Mitternachtsgottesdienst) werden demnach als ein Monument aus den Zeiten der Christenverfolgungen der drei ersten Jahrhunderte aufgefaßt; ebenso

die Feuer- und Lichtweihe des Charsamstags; die durch den Kardinal Pönitentiar vollzogene öffentliche Lossprechung von den reservirten Sünden an dem Mittwoch und Donnerstag der Charwoche Nachmittags; die zwölf Lektionen des Charsamstags.

Dagegen fällt die Einführung anderer Ceremonien, z. B. der feierlichen Verehrung des heil. Kreuzes am Charfreitage; der Processionen, namentlich der am Palmtage, — des Trisagion, das abwechselnd mit den Improperien gesungen wird — in die Zeit, in der die Kirche eine freie und nach Außen sichere Existenz erlangt hatte, somit ihre künstlerische Produktivität entfalten und ihre innere Schönheit und Größe auch zur Erscheinung bringen konnte. — „Nach dieser Periode," fährt der Verfasser S. 101 fort, stoßen wir auf die Finsternisse eines Zeitalters, welches uns wenige deutliche, geschichtliche Denkmale aufzuweisen hat." Ref. ist nicht gesonnen, die Periode, von der die Rede, eine erleuchtete zu nennen, glaubt aber bemerken zu müssen, daß wir, wie irgendwo gesagt wird, gar zu geneigt sind, Zeiten und Völker, von denen wir nichts wissen, unwissend zu nennen, und daß die verrufenen finstern Zeiten Geistesprodukte zum Vorschein brachten, welche wir nur bewundern, mit denen wir aber nie wetteifern können.

Wo der Verfasser auf die Kommunion unter Einer Gestalt zu sprechen kommt, wäre zu wünschen gewesen, er möchte statt des Unstatthaftesten aller Gründe für die jetzige Praxis, sich an das gehalten haben, was Möhler (Symbolik §. 34) trefflich auseinandersezt. — Das Waschen der Altäre mag wohl in Rom unter einem eigenthümlichen Ceremoniel vor sich gehen, ist aber auch anderwärts gebräuchlich, und deßhalb die Meinung des Verfassers zu berichtigen.

Wir müssen gestehen, daß wir dem so herrlichen Grundgedanken dieses Vortrags eine bessere Ausführung, namentlich eine genauere specielle Nachweisung gewünscht hätten. Das würde der Verfasser ohne Zweifel auch geleistet haben,

wenn er von manchen Allotrien Umgang genommen, und sich in den Gottesdienst der heil. Woche ausschließlich versenkt hätte. Durch zu viele Seitenblicke wird die koncentrirte Anschauung des eigentlichen Gegenstandes vereitelt. Dieß gilt von dem Verfasser sowohl, als von dem Leser.

Wie im Eingange schon bemerkt worden, macht sich der 4te und lezte Vortrag zur Aufgabe, den Einfluß der heil. Woche auf die Frömmigkeit und Tugend der Gläubigen darzustellen. Der Verfasser hat diese Aufgabe in einer Weise gelöst, der man den aufrichtigsten Beifall nicht versagen kann. Die Kirche, sagt er, wolle ihre Kinder durch den Gottesdienst der Leidenswoche einladen, „das feierliche Gedächtniß des bittern Leidens und des schmerzhaften Todes unsers göttlichen Erlösers zu begehen;“.... die kirchlichen Feierlichkeiten seien bestimmt, „in uns tugendhafte und fromme Gefühle anzuregen“ ... „Die Tugend,“ wird zur Rechtfertigung dieser Unterscheidung weiter bemerkt, „ist zwar ein inneres Princip, durch welches aber unsere Verhältnisse zu den übrigen Menschen strenge geordnet werden; die Frömmigkeit hingegen ist eine Gemüthsstimmung, hinsichtlich welcher die Erkenntniß deren extensiver und intensiver Kraft, lediglich nur Sache Gottes und unseres eigenen Gewissens sein kann.“ Wenn in dem Leben eines Volkes die öffentliche Sitte gewisse Tage geheiligt hat, so daß selbst Bösewichte von ihren Wegen ablassen, Hochmüthige sich demüthigen, Hartherzige ihre Hand öffnen, Weichlinge eine Entbehrung übernehmen u. s. w, so ist damit mehr gewonnen, als eine oberflächliche Ansicht je ahnen wird. Es liegt darin nämlich eine der Tugend und der höhern Bestimmung des Menschen dargebrachte Huldigung, und eine Anerkennung des Rufes der Kirche, als eines göttlichen Aufgebots, dem Keiner sich entziehen darf: Dadurch wird aber ein gänzliches Verkommen, eine Verweltlichung bis zum Vergessen der göttlichen Ordnung und des Berufes für diese Ordnung verhindert. Diesen Gedanken führt der Verfasser durch. Um das Leiden Christi zu ehren, sagt er, haben sich

in dieser Zeit die Fürsten ihres königlichen Schmuckes entledigt; in einigen Ländern war während der lezten Tage der heil. Woche Niemanden gestattet, in einem Wagen zu fahren; Fremde aufzunehmen, Kranke zu pflegen, Arme zu beschenken u. s. f. beeiferten sich Hohe und Niedere. Bedeutender ist noch die Loslassung der Gefangenen und die Einstellung aller Fehden, vom Familienzwiste an bis zum Kriege der Völker.

Eine wichtige und tief sehende Notiz des Verfassers können wir nicht übergehen. Sie lautet: "In denjenigen Gegenden, wo die stille Woche nicht das Merkmal einer segenreichen Anwendung trägt, geht sie, wie jede andere Zeit unbemerkt und fruchtlos vorüber." So ist's mit dem katholischen Kultus durchweg, er trägt und hebt das Leben, das Leben hinwiederum unterstüzt den Kultus. Wenn sonach der Einfluß der heil. Woche auf das sittliche Leben erkannt worden, so gewinnt es erst eine tiefe Bedeutung, diese Eine Woche als den Mittelpunkt des ganzen Jahres aufzufassen und sie gleichsam fortgesezt zu sehen in den 51 übrigen Wochen des Jahres. — Doch wir dürfen uns nicht länger hiebei aufhalten.

Der Uebersetzung fehlt es, von einigen Stellen, die keinen Sinn haben, abgesehen, an jener Rundung und Gelenkigkeit, die ein tiefes Eingehen in den Autor voraussezt, — und es fehlt ihr namentlich an jenem poetischen Dufte, der da, wo es sich um eine Beschreibung und Erklärung religiöser Kunstwerke und heiliger Institutionen, namentlich des Gottesdienstes handelt, nie vermißt werden darf. Inzwischen stellt Ref. vorliegende und ihr ähnliche Uebersetzungen weit höher, als die sogenannten freien, mit denen uns Leute gerne beschenken, die nicht Liebe und Demuth genug haben, sich an einen Autor hinzugeben, aber auch nicht Geist genug, ein eigenes Werk zu Tage zu fördern. —

6.

Allgemeine Phonologie, oder Natürliche Grammatik der menschlichen Sprache. Mit specieller Anwendung auf das Hebräische, Griechische, Lateinische, Italienische, Französische, Englische, Deutsche, und die resp. alten und neuen Mundarten. Von Max Wocher, Theol. Lic., Professor und Konviktsvorstand in Ehingen an der Donau. Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag. 1841. XII. 512 S.

Unter den in dem Titel bezeichneten Sprachen, auf welche die allgemeinen Untersuchungen und Bestimmungen dieses Werkes speciell bezogen werden, ist die hebräische mit besonderer Auszeichnung berücksichtiget, weil der Hr. Verfasser von dieser Sprache aus seine phonetischen Beobachtungen und Forschungen begonnen hat. Diese besondere Rücksichtnahme auf die Sprache der heiligen Bücher des alten Bundes veranlaßt und bestimmt uns zunächst zur Anzeige dieses Werkes in der theologischen Zeitschrift, während wir übrigens die Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums auf den ganzen Inhalt desselben, auf die allgemeinen und die besondern Materien hinzulenken beabsichtigen.

Hr. Prof. Wocher hat durch das vorliegende Buch die Literatur der Sprachwissenschaft mit einem ganz ausgezeichneten Werke bereichert, und wenn er im Vorworte mit Bescheidenheit das Bewußtsein ausspricht, durch dasselbe der Sprachwissenschaft überhaupt einigen Dienst zu leisten, und dann auch zum rationellen Studium jeder besondern Sprache, zur Förderung und Belebung des Unterrichts etwas beizutragen, so müssen wir anerkennen, daß dies nicht in geringem Maaße, wie es seine Bescheidenheit in Anspruch nimmt, sondern gewiß auf eine ausgezeichnete Weise geschieht. Dieses

Werk ist in Ansehung seiner physiologischen Betrachtungen und Bestimmungen über die menschliche Sprache mit speciellen Rücksicht auf einzelne Sprachen und Mundarten größtentheils eine ganz originelle Leistung, das Produkt eines großen Talentes für Sprachwissenschaft und ebenso eines rastlosen, bewundrungswürdigen Fleißes im Beobachten, Versuchen und Prüfen. Der Hr. Verfasser hat die Sprache als ein durchaus Lebendiges erfaßt; seine Sprachlehre enthält darum durchgehends Gesetze des Lebens, des Lebens und Bewegens der menschlichen Sprache und einzelner nationalen Formen derselben. In diesen Gesetzen des Lebens erhalten die historischen Sprachorganismen mit Rücksicht auf ihren ganzen Bau und ihre besondern Eigenthümlichkeiten ein neues Licht; viele sprachlichen Eigenheiten, welche sonst als zufälliges Spiel und in den gewöhnlichen Sprachlehren und Wörterbüchern als Ausnahmen von den gesetzlichen Formen und dem Baue einer Sprache aufgeführt werden, erscheinen nun als integrirende Theile der organischen Entwicklung und als rein gesetzliche Formen und Bildungen, indem sie den Gesetzen des Sprachlebens vollkommen entsprechen und der Ausdruck derselben sind; diese Gesetze des Sprachlebens geben endlich auch die Mittel an die Hand, die sogenannten todten Sprachen wieder zu dem Leben zu erwecken, welches sie in dem Munde ihres Volkes hatten.

Der Hr. Verfasser unterscheidet in dem Leben der Sprache das erzeugende und herrschende Prinzip, welches der Geist ist, und das Naturgesetz, welches den sprachbildenden Geist zunächst an die einfache Ordnung der menschlichen Organe bindet. Diese zwei Prinzipien leiten und bedingen das Leben der menschlichen Sprache und ihre Gestaltungen zu besondern Sprachorganismen. Das heimliche, vornehmlich an die Einrichtung der Sprachorgane gebundene Weben und Gestalten der Sprache nennt er — organische Lautbildung, im kurzen Ausdrucke: Phonetismus; die umfassende, systematische Kenntniß hievon Phonetik oder Phonologie;

die Entwicklung eines Systems der Phonologie ist die Aufgabe und der Inhalt dieses Werkes, wie der Titel anzeigt.

Dasselbe zerfällt in zwei Hauptabtheilungen, von welchen die erste (S. 10—99) in zwei Abschnitten von der organischen Lautbildung im Allgemeinen handelt. Der erste Abschnitt (S. 10—38) entwickelt die Lautgesetze, welche in dem Grundprinzipe der Euphonie zusammengefaßt werden, d. i. in dem Grundprinzipe von physischer Seite, daß alle Lautbildung vor sich gehe nach Bequemlichkeit und Leichtigkeit für das Sprachorgan, so wie nach Gefälligkeit und Schönheit für das Ohr. Bei der Darstellung der besondern Lautgesetze, welche das Prinzip der Euphonie für das Sprachorgan in sich schließt — der Vokalneigung der Konsonanten, der Wirkung der Silbenquantität, des Gesetzes der Symphonie, werden einige phonetische Tabellen mitgetheilt, Fragmente aus den großen, vollständigen Tabellen, welche der Hr. Verfasser mit unverdrossenem Eifer unter Beistand seiner Freunde nach tausendfachen Beobachtungen und Versuchen vor der Ausarbeitung dieses Werkes zusammengestellt hatte. Ein oftmals wiederholtes lautes Aussprechen der in diesen phonetischen Tabellen gegebenen Beispiele hat uns zur Gewißheit geführt, daß der Hr. Verfasser der Natur ihre Gesetze in Wahrheit abgelauscht hat; diese Gewißheit nimmt in dem Maaße zu, als seine Versuche reproducirt werden. Im zweiten Abschnitte (S. 38—99) zeigt der Hr. Verfasser die allgemeine Anwendung der dargestellten Lautgesetze auf Aussprache und Lautgestaltung, wobei insbesondere das Gesetz der Symphonie oder des harmonischen Zusammenlebens und Ineinanderbildens der sämmtlichen Laut- und Sprachbestandtheile in seiner Wichtigkeit hervortritt.

Während, wie aus diesen kurzen Andeutungen hervorgeht, der erste Hauptabschnitt sich ausschließlich mit dem Naturleben der Sprache befaßt, so vereinigen sich in der zweiten Hauptabtheilung (S. 99—512) mit den physiologischen Sprachbetrachtungen die logischen, damit so das

Sprachleben nach allen Seiten und nach dem gegenseitigen Verhältnisse des logischen und phonetischen Momentes zur Anschauung kommt. Das Streben des Sprachgeistes in Entwicklung und Ausbildung des Sprachorganismus — wird als der allgemeine Gegenstand der Betrachtung dieser zweiten Abtheilung angezeigt und die besondern Theile dieser Materie sind in drei großen Abschnitten abgehandelt. Der Hr. Verfasser betrachtet im ersten Abschnitte (S. 99—230) das im Naturleben der Sprache hervortretende logische Moment, die logische Gliederung oder die intellektuelle Technik der Sprache. Es wird mit Hinweisung auf die besondern Sprachen, und namentlich auf das Hebräische, auf ganz originelle Weise dargestellt, daß die Sprache auch bei ihrem intellektuellen Schaffen und Bilden in Ausprägung der Formen zur genauen Bezeichnung der Begriffe und ihrer Verhältnisse den phonetischen Gesetzen folgt, und daß ebenso die phonetischen Gesetze auch in der Zusammenfügung der einzelnen Sprachtheile zur Satzbildung ihren Einfluß haben. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die Betrachtung über die Entstehung des grammatischen Genus, über seinen Wechsel in derselben Sprache nach frühern und spätern Perioden und über die Verschiedenheit desselben in verschiedenen Sprachen. Der Hr. Verfasser zeigt mit großem Scharfsinn, daß hier nicht der Zufall spiele, daß überall Gesetzmäßigkeit herrscht, daß nämlich diese Erscheinungen dem Phonetismus der Sprachen gemäß sich bilden. Von der Betrachtung des im Naturleben der Sprache hervortretenden logischen Elementes, oder der phonetisch-logischen Entwicklung und Bildung des Sprachlebens geht der Hr. Verfasser im zweiten Abschnitte (S. 230—398) über zur Betrachtung des in jedem Sprachorganismus waltenden Naturlebens, wobei er sich mit der symphonistischen Eigenthümlichkeit eines jeden Sprachorganismus und mit der Vermittlung der Euphonie durch verschiedene Flexion und Konstruktion in verschiedenen Sprachen im Besondern befaßt. In jedem Sprachorganismus

wird eine allumfassende symphonistische Eigenthümlichkeit erkannt, so daß alle Sprachformen und Verbindungen in demselben zusammentreffen, keine mechanische Uebertragung der Bestandtheile einer Sprache oder Mundart in eine andere Statt finden kann, sondern bei jeder Uebertragung eine symphonistische Assimilation Statt finden muß. Was die Vermittlung der Euphonie in den Sprachorganismen durch organischen Formenwechsel anbelangt, so hat hier der Hr. Verfasser wieder der hebräischen Sprache besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da dieselbe die interessantesten und häufigsten Belege von solchen Erscheinungen darbietet.

Im lezten Abschnitte (S. 398—512) wird das innige Verhältniß des logischen und phonetischen Momentes in der Gesammtentwicklung der Sprache betrachtet. Das logische und phonetische Element durchdringen sich in dem Leben der Sprachen; die Wissenschaft muß beide Elemente gesondert betrachten, aber sie kann bei dieser Sonderung nicht stehen bleiben, sondern muß auch ihrerseits das wieder in inniger Verbindung auffassen, was im Leben verbunden ist. Der Geist ist im tiefsten Grunde das erzeugende und herrschende Prinzip in den Schöpfungen und mannigfaltigen Gestaltungen der Sprache; dieser überläßt sich aber dem Walten der phonetischen Gesetze und dadurch gewinnt die Sprache mit schön geordneter Ausprägung der logischen Gliederung nicht nur unendliche Mannigfaltigkeit und mehr oder weniger sinnliche Schönheit der Lautgestaltung, sondern auch die sinnliche Konsistenz, deren durchgreifende wunderbare Gesetzmäßigkeit das Fundament des organischen Lebens ist und im Fortschreiten der Humanität die wesentliche Vermittlung bildet, um allmählig eine Sprache zur Volkssprache zu erheben und sie bei all ihrer Beweglichkeit in ihrem Bestande zu erhalten, daß sie auch ohne das Vehikel einer alphabetischen Schriftsprache von Geschlecht zu Geschlecht sich bewahren und fortbilden könne. Dadurch daß der Geist bei der Sprachbildung sich den phonetischen Gesetzen überläßt, wird sie ihm zum

Mittel, sich frei und ungehindert in derselben zu bewegen, seine Gedanken in allen Beziehungen in derselben mit Leichtigkeit auszudrücken, und so wird also durch seine Hingabe an physische Gesetze sein eigenes Leben gefördert. — Dies sind die Grundgedanken der Betrachtung des ersten Theiles dieses Abschnittes.

Zum Schlusse folgt endlich noch eine geschichtliche Veranschaulichung des innigen Verhältnisses des logischen und phonetischen Elementes in dem Entwicklungsgange der Sprachen; d. i. es wird in Beispielen an einzelnen Sprachen und Dialekten dargestellt, wie mit dem geistigen Entwicklungsgange der Völker auch das phonetische Element der Sprachen fortschreitet und wie nach phonetischen Gesetzen die Sprachformen in Ansehung ihrer zeitlichen Entstehung zu beurtheilen sind. Es ist, was das Hebräische betrifft, hier namentlich auf die höchst interessanten Bemerkungen (S. 416 f.) hinzuweisen, daß das Keri der jüdischen Kritiker, welches sie dem Chethibh zur Seite gesezt und im Texte durch die Vokalisation ausgedrückt haben, aus einer sehr feinen phonetischen Wahrnehmung, aus einem sehr feinen phonetischen Gefühle hervorgegangen sei und daß der Vorzug des Keri auf den Phonetismus der Sprache sich gründe. Ebenso wichtig ist in den Zusätzen (S. 511) die Bemerkung, daß die Verschiedenheit der Vokalisation von ganz gleichen oder ähnlichen Wörtern, welche noch Freytag aus einem gewissen Schwanken und Unsicherheit der Tradition erklärt wissen will, gleichfalls in dem Phonetismus der Sprache ihren Grund habe und aus phonetischen Gesetzen sich hinlänglich erklären lasse, wenn man nur das einzelne Wort nicht abgerissen und vereinzelt betrachtet, sondern Alles im lebendigen Gewebe des Satzes, wo es vorkommt. Die aus dem Sprachleben gewonnenen Lautgesetze sezten den Hrn. Verfasser in den Stand, eine todte Sprache wieder zu beleben und diese Wiederbelebung ließ ihn solche Wahrnehmungen machen. Seine Sprachstudien leiten die Worte des gelehrten W. v. Humboldt, welche er zum

Motto gewählt hat: „Eine Sprache kann unter keiner Bedingung wie eine abgestorbene Pflanze erforscht werden. Sprache und Leben sind unzertrennliche Begriffe und die Erlernung ist in diesem Gebiete nur Wiedererzeugung.“

Wir bedauern es, daß uns der Raum dieser Blätter nicht gestattet, ein vollständiges Bild dieses Werkes zu entwerfen und namentlich die eigenthümlichen und originellen Leistungen des gelehrten Hrn. Verfassers ausführlich zu besprechen. Indessen hoffen wir doch, durch diese kurze Anzeige dazu beizutragen, daß die Freunde der Sprachkunde demselben Aufmerksamkeit schenken und dasselbe sofort den vortheilhaften Einfluß auf Belebung der Sprachstudien äußern möge, zu welchem es geeigenschaftet ist.

7.

Joel Jacoby's Schriften.

a) **Klagen eines Juden.** Mannheim bei H. Hoff. 1837. XXX. u. 130 S.

b) **Religiöse Rhapsodien;** Blätter für die höchsten Interessen. Berlin bei C. Heymann. 1837. XXXIII. u. 244 S.

c) **Harfe und Lyra.** Seitenstück zu den Klagen eines Juden. Berlin bei H. Schultze. XX. u. 118 S.

d) **Stimme aus Berlin.** An die Rheinländer und Westphalen. Berlin bei G. Crantz. 1838. XXVI. u. 58 S.

e) **Die Frevel der Revolution.** Eine Flugschrift, herausgegeben bei Gelegenheit der Ereig-

nisse in Köln. Berlin bei C. Heymann. VI. u. 46 S.

f) Kampf und Sieg. Regensburg bei G. J. Manz. 1840. IV. u. 119 S.

Von der Person des verehrten Hrn. Verfassers Mehreres zu reden, müssen wir für jetzt um so mehr verschieben, je näher wir den Zeitpunkt heranwünschen, in welchem wir der Erfüllung eines von ihm gegebenen Versprechens uns zu erfreuen haben werden, des Versprechens nämlich, seine ausführliche Geschichte der Oeffentlichkeit übergeben zu wollen, die ohne Zweifel des Interessanten im Religiösen sowohl als im Psychologischen genug darbieten wird, um in diesen Blättern zu seiner Zeit mit Ausführlichkeit besprochen zu werden. Möge nur der Verfasser das einmal gegebene Wort bald lösen und die Erwartung erfüllen, zu der uns seine Persönlichkeit, so weit sie in seinen bisherigen Schriften sich ausgesprochen hat, in jeder Weise berechtiget. Und diese Erwartung ist in der That eine große.

Das Interessante und Anziehende dieser Persönlichkeit, so weit sie jetzt schon nothwendig berührt werden muß, besteht neben dem höchst Geistreichen ihres Wesens noch in der Art und Weise, wie sie bei all ihrer an sich scharf markirten Individualität dennoch zugleich noch der nicht weniger scharfe, charakteristische Ausdruck eines Allgemeinen in unserer Zeit ist. Es gibt Gemüther, in welchen sich tausend andere scheinen concentrirt zu haben, um in diesem Einen die Macht und die Gewalt zu gewinnen, nicht nur dasjenige in seiner ganzen kräftigen Eigenthümlichkeit auszusprechen, was den innern geistigen Grundton eines weit verbreiteten Gefühles bildet, sondern auch um das Grundgefühl selbst in seiner ganzen und vollen Harmonie zu manifestiren, und durch diese Manifestation gewissermaßen selbst erst zu erfahren, welcher Geist in ihm eigentlich wohne, und welche gerechten Erwartungen und Hoffnungen an diesen Geist, wenn er nur wirk-

lich in Vielen lebt und ein Gemeinsames hervorruft, sich knüpfen. — Zwar scheint oftmals dasjenige Gefühl und diejenige Stimmung, welche an die Oberfläche hervortreten, bald erkannt zu sein in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens und ihrer Bedeutung, und es würde alsdann nicht schwer sein zu sagen, welche Erwartungen und Hoffnungen berechtiget seien, sich daran zu knüpfen. Allein darin liegt dann eben die ganz gewöhnliche Täuschung, daß dasjenige für das Wesentlichste einer Erscheinung selbst gehalten wird, was nur die Bestimmung und die Aufgabe hat, jenes anzukündigen, und zwar, was besonders zu beachten ist, nicht einmal in positiver und direkter Weise, sondern in rein negativer und indirecter Art, wie, um uns eines Beispiels aus dem Bereiche der Seelenlehre zu bedienen, der Zorn oft nur die Erscheinungsweise der hinter ihm verborgenen ernsten, starken und tiefen Liebe ist, welcher Zorn daher, als Zorn der Liebe, an sich das gerade Gegentheil vom gemeinen Zorne ist.

Es fragt sich jedoch nicht allein, ob in Jemanden irgend ein weit verbreitetes Grundgefühl seinen angemessenen Ausdruck und seinen wahren Ton finde, sondern auch, ob es ihm zugleich verliehen sei, das, was sich hinter jener Grundstimmung als Tieferes verbirgt, wenigstens allmälig zu schauen, die nächste Zukunft des tief Geahnten zu weissagen, und an sich selber in Erfüllung gehen zu lassen. Nicht überall ist dieses Dreifache beisammen. Denn Mancher gibt sich einem tief bewegenden Gefühle hin, ohne den verborgenen Grund desselben zu kennen; Mancher ahnt und kennt ihn, aber er bringt den Gegenstand der Ahnung und der von dieser weiter geschrittenen Erkenntniß nicht zum Vollzug an sich selber.

Das aber ist eben das Eigenthümliche und auch das Ausgezeichnete an Joel Jacoby, daß das in hundert Andern getrennt Erscheinende bei ihm sich verbindet. Das Eigenthümliche dieser Verbindung scheint uns, ohne übrigens vor-

greifen zu wollen, das Eigenthümliche des Lebens zu sein, dessen Darstellung wir noch entgegensehen.

Was ist aber das von uns angedeutete Grundgefühl als dasjenige, von welchem Jacoby nicht nur lange beherrscht war, sondern für welches er auch auf so glückliche Weise den entsprechenden Ausdruck gefunden hat? —

Es ist ein unserem Zeitalter angehöriges und darum weit verbreitetes Gefühl, es ist ein Ton, den das in ihm lebende Geschlecht als den seinigen gefunden, und in welchen darum Tausende schmerzlich einstimmen. Dieses Gefühl und dieser Ton ist aber das Gefühl und der Ton jener Trostlosigkeit, die wir der gemeinen gegenüber die erhabene nennen möchten, weil auch edle Gemüther und starke Geister von dieser Grundstimmung ergriffen sind. Wenn wir sagen, dieses Gefühl gehöre unserm Zeitalter an, so möchten wir demselben keine zu engen Grenzen gesteckt wissen. Auch nicht ein besonderes Land möchte zu nennen sein, in welchem es vorzugsweise zu Hause ist; vielmehr ist es allgemein auch in dem eben angedeuteten Sinne. Wer kennt nicht die düstere Tiefe der in England seit lange her wohnenden und die Geister mit Zaubermacht fesselnden Melancholie, deren dunkle Herrlichkeit und wilde Harmonie [1]) nur ihren Höhepunkt in Lord Byron erreicht hat? — Und wie hätte dieser genialste Sänger erhabener Trostlosigkeit bei dem Dämonischen seiner, eiskaltem Zweifel entspringenden Begeisterung so vielen Anklang beinahe in allen Ländern und in den meisten Kreisen des geselligen Lebens finden können, hätte er nicht einen Ton angeschlagen, der Wiederhall in so vielen Herzen fand? Was aber in diesem dunkelherrlichen Genius zu dämonischer Virtuosität gesteigert war, fehlt darum in andern Dichtern nicht. Göthe's Faust und Schillers „Resignation“ sammt den „Göttern Griechenlands“ gehören gleichfalls hieher, und auch in Tiedge's viel gelesener Urania sind von jeher jene

---

[1]) Sauvage harmonie nennt sie Lamartine.

Partien die bewunderteren gewesen, die in jene düstern Saiten gegriffen haben. Am dunkeln, räthselhaften Abgrunde des Lebens fand man eben so dunkles, räthselhaftes Vergnügen. Daß es in Frankreich nicht anders gewesen sei und noch sei, beweist die schöne Literatur dieses Landes, ja, was auffallend und doch wieder gar nicht auffallend ist, gerade die bessere Literatur, wohin wir die poetischen Werke von Lamartine rechnen; denn die übrige schöne Literatur dieses Landes ist leider nur zu sehr in den Händen von Unwürdigen. Was nun aber sowohl den Grund als den Inhalt jener Trostlosigkeit selbst betrifft, so ist weder der eine noch der andere dem tiefer blickenden Auge verborgen. Denn der Grund der Trostlosigkeit ist nichts anderes als der Unglaube an das Christenthum, der Inhalt aber derselben ist die Summe der Folgen dieses Unglaubens, oder der Unglaube, wie er in der Gesammtheit seiner Folgen gesetzt ist. Dieser Unglaube ist zwar in keinem von jenen, an welchen er haftet und in welchen er wirkt, ein zu entschuldigender, weil das Christenthum mit seiner göttlichen Wahrheit und mit seinem himmlischen Frieden seit Jahrhunderten schon der Welt kein Geheimniß mehr ist: Schon so lange bin ich bei euch, und ihr habet mich noch nicht kennen gelernt. Joh. 14, 9. Das aber verurtheilt die Menschen, daß sie, da das Licht in die Welt gekommen, doch die Finsterniß mehr lieben als das Licht. Joh. 3, 19. Allein ein Unterschied besteht doch immerhin zwischen denen, welche den Unglauben in sich ausgebären und den im Innern geborenen nach Außen verbreiten, und jenen, welchen er im Fortgange einer falschen Erziehung und Entwicklung wie durch Tradition vererbt wird. Besteht aber in der genannten Hinsicht ein nicht zu verkennender Unterschied, so wird dieser da wieder aufgehoben, wo es sich nicht mehr um den Ursprung, sondern um die Folgen des Unglaubens handelt.

Was aber wären diese anders als der tiefe Zwiespalt

des Geistes, die das Innerste durchschneidende Getheiltheit der Seele, der das ganze Gemüth durchwaltende Unfriede der geistigen Natur, wie sie zusammen im Leben des Geschlechtes sich offenbaren, auf dem trostlosen Antlitze der Zeit liegen, aus allen Zügen desselben herausreden und die ganze Größe des innern Unglückes verrathen. Dieß ist der geistige Schmerz, der in der unmittelbaren Gegenwart das Leben so Vieler zersetzt, der Weltschmerz, aber in einem ganz andern und viel edlern Sinne, als in dem, in welchem es die jungteutsche Rotte nimmt, wenn sie von einem Weltschmerzen spricht; denn was diese halbtollen Jungen schmerzet, ist einzig der Umstand, daß es ihnen bis zur Zeit trotz ihrer vielfachen Bemühung dennoch nicht gelungen ist, die Welt an jenen Rand des fürchterlichsten sittlichen und religiösen Abgrundes zu führen, an welchen sie dieselbe bald unter feinen Schmeichelreden, bald unter abschreckenden Drohworten eifrigst zu führen suchen. — Diesen letztern Schmerz fühlt ohne Zweifel auch der Teufel, und eben dieser Schmerz ist gewiß auch sein Weltschmerz. Aber ganz anders ist derjenige Schmerz beschaffen, der mit jener Trostlosigkeit zusammenhängt, die wir oben eine erhabene genannt haben, und welche sehr oft in sonst edlen Gemüthern der Zeitgenossen sich findet. Denn eben in diesen Gemüthern ist der Schmerz doch nichts Anderes, als der Ausdruck jener im Hintergrunde verborgenen tiefen Sehnsucht nach Wahrheit, Licht und Frieden, den die Welt, wie sie ohne Christus ist, nicht gibt und nicht geben kann. Es ist ein Göttliches, was so wirkt, aber nicht in positiver, sondern negativer Weise, und wir möchten sagen, durch seine Abwesenheit. Denn so stark ist die Macht und die Kraft des Göttlichen, der ganze Zug des innern Menschen zu Gott hin, daß diese höhere und reinere Gewalt auch da wirkt, wo sie nicht ist, wo sie also wirkt nicht durch ihre lebendige Gegenwart, sondern durch ihre Abwesenheit; aber, obschon durch Abwesenheit, dennoch wirkt, und zu wirken nicht aufhört, bis

der letzte Keim und die letzte Ahnung einer höhern Welt ausgetilgt ist aus dem Innern.

Kommt nun aber in einem Geiste die innere Sehnsucht der gequälten höhern Natur zum klaren Bewußtsein ihres Zustandes, dann ist auch für diesen Geist die Zeit der eben so bewußten Umkehr gekommen, — das Bedürfniß des Glaubens und des Lebens im Glauben ist unendlich nahe gelegt, und wem es nur wirklich Ernst mit dem Heiligen und mit sich selber ist, der wird dem Zuge der Gnade folgen und das sich selbst anbietende Heil ergreifen, dadurch aber auch in seinem eigenen Leben den alten schmerzlichen Zwiespalt aufheben, den tiefen geistigen Schmerz zum völligen Schweigen bringen, und in den früher nur oder kaum geahnten höhern himmlischen Frieden eingehen, zu welchem Gott jedes menschliche Herz erschaffen hat.

Das ist aber nicht die Weise dessen, der sich im Glauben wieder gefunden hat, kalt und theilnahmslos an denen vorüberzugehen, welche die gleiche Bahn, die man selbst kurz zuvor noch eingeschlagen, annoch wandeln. Vielmehr wird das einstige schmerzliche Gefühl des eigenen Innern nunmehr zum eben so schmerzlichen Mitgefühl mit Andern. Und eben dieses starke, innige Mitgefühl mit jenen Vielen, die den einst selbst empfundenen Schmerz gegenwärtig noch empfinden, ist es, was in Seelen, in welchen der neue Glaube nicht ohne neue erwärmende Liebe wirkt, nur im Zuge dieser Liebe selbst dahin treibt, den Zustand des Unglaubens als eines weit verbreiteten nun in seinem ganzen vollen Umfange zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, um ihn, nachdem er in diesem Umfange und nach allen seinen weit verzweigten Folgen erkannt ist, auch jenen vorzuhalten, die in den alten Täuschungen noch befangen sind, in keiner andern Absicht, als in der edeln, den Zustand wie die Täuschung selbst in ihrer ganzen innern Leerheit und Trostlosigkeit zu zeigen und zu entlarven, um so an dem Seegen, zu welchem man selbst wie durch ein Wunder geführt worden ist, auch Andere und

Alle Theil nehmen zu lassen, die desselben bedürftig sind. — Denn ins Große und Weite strebt alsbald die christliche Liebe, indem sie dadurch selbst nur ihr durchaus universelles Wesen offen an den Tag gibt. Wie der eigene innere, so soll sich der große äußere Zwiespalt mit seinem tiefen Unfrieden auflösen, und sich in eben so große Harmonie und tiefen Frieden verwandeln. O das Herz, in dem die christliche Wahrheit mit dem christlichen Frieden nicht wohnt, ist nur das kleinere Bild der Zeit, die sich die christliche nennt, aber christlich nicht ist. Wie hier im Großen nur Anomalie und Anachronismus; so auch dort im Kleinen. Aber das Kleine will sich annehmen des Großen, der in die Wahrheit und in den Frieden eingegangene Geist der in der Wahrheit und im Frieden noch nicht stehenden Welt. Und daß er es thue, dazu fühlt er sich nur durch jene Kraft bewogen, bestimmt, getrieben und ermuthigt, die in ihm selbst die Wahrheit, den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, die Stärke und den geistigen Frieden geboren hatte. Wer sich selbst nicht ins Große ausdehnt, wer sein Herz nicht zum Herzen der Menschheit erweitert, der hat auch den Geist der Wahrheit und der Liebe nie in Wirklichkeit empfangen.

Mit der vorhin genannten Anomalie so wie mit dem gleichfalls erwähnten Anachronismus behaftet, stehen in der christlichen Zeit immerwährend noch da zwei große, unversöhnte, welthistorische Gegensätze, das Judenthum und das Heidenthum. Beide sehnen sich innerlich nach Erlösung, finden aber keine Erlösung und darum auch keinen Frieden, denn sie wollen den göttlichen Erlöser nicht kennen und verachten das hohe Werk der Versöhnung. Diese beiden großen unversöhnt gebliebenen welthistorischen Gegensätze sind es, welche die Brust unseres Sängers mit aller Stärke bewegen und zur tief elegischen Klage stimmen. Er ist selbst noch Jude, da er klagt, und je wunderlicher sich das seinen eigenen Zustand nicht begreifende, in trostloser Veräußerlichung herumtappende, in Lüge und Trug sich ergehende, moderne

Heidenthum gebährdet, je tragischer die ganze Gestalt vor uns steht; desto mehr strebt er auch diesen zweiten noch unversöhnten, aber Versöhnung verlangenden Gegensatz in seine eigene Klage hineinzuziehen. Und eben dadurch wird die Klage vollständig, in sich harmonisch, der Schmerz wird Weltschmerz, d. h. Schmerz der ganzen durch Erlösung noch nicht versöhnten Welt.

Doch es ist nun Zeit, den Sänger der „Klagen eines Juden" selbst zu hören. Ueber Zweck und Absicht dieser eben so originellen als bedeutungsvollen Klagen, die wir erst später etwas näher zu charakterisiren gedenken, spricht er sich im Vorworte zu ihnen also aus:

„Ich werde Töne anschlagen, von denen ich glaube, daß sie diejenige Stimmung und den Sinn vermitteln, welche mir nothwendig ersprießlich scheinen, soll mein Werk in gehörigem Verständniß und passender Vorbereitung aufgefaßt und genossen werden."

„Die Geschichte bietet in ihren Kreisen und Entwicklungen keinen so tragischen und — hier für die wahrhafte Bedeutung des oft mißbrauchten Wortes — keinen so welthistorischen Schmerz, als er in den Anschauungen und Konflikten der modernen Juden liegt, wenn sie sich bewußt der Vergangenheit, ihrer Stellung und der Zukunft sind, wenn überhaupt nicht flache Alltäglichkeit, sondern der diesem Volke eigenthümliche, zugleich zersetzende und zugleich organisch-verbindende Tiefsinn in ihnen wohnt und waltet. Ich habe diesen Schmerz einen tragischen genannt, weil sein Wesen in dem Kampfe der Nothwendigkeit und des Gebundenen mit der Freiheit und der ringenden Sehnsucht liegt; ich habe den jüdischen Schmerz als welthistorisch bezeichnet, weil der Kampf durch die ganze Geschichte geht und weil seine Lösung als Schlußstein der historischen Entwicklungen (für einen Cyklus nämlich!) zu betrachten sein möchte. Denn diejenige Sehnsucht, die in dem Juden mit dem Starren und Gesetzten ringt, ist eben das Heil überhaupt, welches erlösend in die Welt gekommen war und welches, unter den mannigfachsten Gestal-

tungen und Verbindungen, sich durch die Völkerbegebenheiten läuternd und verklärend hindurchringt. Darum handelt es sich hier um das Mysterium und den Abgrund in allen geschichtlichen Momenten, die sich um einen Kern und um ein Wesen ordnen, welches von jeher in der Sendung der Juden geoffenbart und niedergelegt war; derselbe Gram, dieselbe zerrissene und doch schöpferische und kraftvolle Sehnsucht, die in den Psalmen und in Jesajas bebte, als die Ahndung der nahenden Freiheit und Verjüngung die Geister berührte — derselbe Gram und dieselbe Sehnsucht ziehen noch heute durch die Herzen, und zwar greller und schwermuthsvoller, da der alte Starrsinn geblieben und die jugendliche Welt selber alt geworden ist."

„Diesen Schmerz in rücksichtslosen, in hellen und dunkeln Tönen vorzuführen, den Trotz, die Melancholie, den Zweifel, das Vertrauen, den Haß, die Zuversicht, die Sehnsucht, das Wehe, den Grimm, die Liebe, die Hoffnung und den Trost zu malen und zu schildern — das ist die Aufgabe der nachfolgenden Blätter, die ich Klagen eines Juden genannt. Eine Verständigung über folgende Punkte scheint mir nothwendig."

„Wenn ich jetzt und in der Zukunft von Judenthum rede, verstehe ich darunter das alte Judenthum, wie es durch die heilige Schrift und die Geschichte festgestellt ist, wie es noch heute unter den tüchtigen Geistern der Juden lebt und blüht. Ich meine das Judenthum in seinen unantastbaren Lehren und Zeremonien, wie sie geoffenbart und gesetzt wurden von Gott und erweitert von den Propheten und Rabbinern. Ich meine dasjenige Judenthum, welches, weil es auf einem ewigen Felsen gebaut ist, den Stürmen der Menschen und der Zeit getrotzt hat, welches, zum Heil und zur Erlösung der Welt, für die andern Völker der Erde durch Offenbarung sich in die christliche Religion gewandelt hat und welches, nach dem unerforschlichen Willen Gottes, in aller Gebundenheit bei den Juden verbleiben soll, bis der Befehl und die Gnade des Herrn die Fesseln bricht. — Von diesem Judenthume rede ich, und ihm weise ich eine Stellung

für die Gegenwart, ein Gewicht für die Zukunft an; von ihm glaube ich, daß eine Erfüllung und Erlösung seiner harrt. Was sich aber in neuester Zeit als ein Gemisch von Liberalismus, Freigeisterei und ästhetischer Narrheit constituirt hat, betrachte ich als eine ephemere Erscheinung, die nur in Erwähnung kommt, wenn man die Krankengeschichte der Zeit erörtert. Ich kenne keinen herberen Gegensatz als die Kraft und den schöpferischen Tiefsinn des alten Judenthums und die alberne Wirthschaft wie die Gesinnungslosigkeit seiner neuen Versuche. Darum habe ich niemals begriffen, wie diejenigen, deren Vorfahren, durch Hilfe des heiligen Geistes, die Bibel geschrieben, sich mit solch nichtnutzigem Quark und bodenlosem Kram befassen mögen."

„Ferner: Ich habe in den nachfolgenden Blättern, die für ein bestimmtes Gebiet bedingt und abgeschlossen sind, mit Energie und Begeisterung eine Verherrlichung der jüdischen Anschauungen und der jüdischen Gesinnung vorgetragen. Dieser Preis, diese Leidenschaft für die besprochenen Instanzen, diese Aufmunterung für das Verharren im Glauben der Väter, dieses fanatische Nationalgefühl, dieses historische Bewußtsein sind aber verknüpft und verbunden mit dem Glauben an die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der christlichen Religion und Kirche für die gedeihliche Weiterführung und Vollendung des geschichtlichen Lebens, das um uns wogt und sich entwickelt. Ich bin strenger Jude in Bezug auf jüdisches Leben und jüdische Gebiete; ich bin christlich gesinnt, wo und wann es gilt, die Welt und ihre Kreise um uns zu beleuchten und zu erörtern, zu begründen und auszubauen. Das ist nicht Heuchelei, noch Inconsequenz; das ist der innerste Kern meiner Gesinnung und meines Strebens. Allenthalben, wo ich es versucht, politische und ästhetische Bestrebungen in christlichen Staaten zu besprechen, habe ich stets auf das Eine hingewiesen, das Noth thut und das von der allgemeinen Verwirrung retten wird: ich habe hingewiesen auf eine Vergeistigung, Bändigung und Verklärung der europäischen Zustände

und Kämpfe durch christliche Liebe und Gesinnung, auf ein Hinstreben der poetischen und künstlerischen Werke nach dem christlichen Zweck. Und so fest bin ich überzeugt und erfüllt von dem einzigen Heil für die europäischen Freiheiten und Zustände im Glanz und Ruhm der Kirche, in der Verbreitung christlich-positiver Anschauung und Lehrgrundzüge, daß ich es für Mord an dem Heiligsten halte, wenn der Unverstand oder die Bosheit Dogmen und Ritualien verflacht, die, nach allen politischen Kämpfen, nach dem Gemisch von Blut und Koth, von Wahnsinn und Heuchelei, die Säule bilden werden, an welcher die Welt allein sich aufzurichten im Stande ist. Dieses doppelte, aber für den ganzen Organismus in sich einige und harmonische Wesen des strengen Partikularismus, in Bezug auf jüdische, und der christlichen Allgemeinheit in Bezug auf europäische Kreise und Interessen bildet eben den Kern der Schmerzen, die ich zu schildern versucht. Nennt man mich fanatisch, ich werd' es tragen. In Dingen der Welt und der Combination halte ich Gedanken und Wendungen haarscharf auseinander, ich schleife die Ecken und Spitzen ab, ich sondre, ich trenne, ich wiege, ich runde, ich vermittle, ich theile fein. Aber in göttlichen Dingen, welche den Quell des Lebens in sich bergen, mag ich auch nicht ein Titelchen betastet oder gar vermittelt sehen. Das Ursprüngliche soll ursprünglich bleiben, wie es überliefert worden, damit es das Zufällige und Wechselnde einst erheben und verklären kann. Heißt das fanatisch sein, nach heutigem Sprachgebrauch? Nun wohl: so bin ich fanatisch!"

„Die politischen und socialen Beziehungen der Juden habe ich nicht berührt Für dieses Gebiet ist in zwei Extremen gefehlt worden. Ich empfehle den Betheiligten Stille und Frieden. Es ist nicht gut gethan, gewissen Fragen oder Forderungen einen Hintergrund und eine Bedingung zu verleihen, die, sollten sie je erfüllt werden, nur Schrecken auf die Juden zurückwälzen möchten. Die Revolution gibt Nichts, was sie nicht dreifach und blutig zurücknimmt. Ihr wäret beim Hab-

nenschrei emanzipirt und beim Sonnenaufgang, eurer Schätze wegen, guillotinirt worden! Das klingt freilich nicht nach dem Modegeschmack, aber nach der Logik der Revolutionen. — Noch herber stellen sich als Gegensatz die Ansichten heraus, welche das politische Wochenblatt hier äußert. Es gibt Gebiete, in denen das Princip und die Gesinnung nicht ausreichen und die eine wahrhaft fromme Hinweisung auf die Vernunft in der Geschichte und ihre Zwecke erheischen. Ein solches Gebiet bildet das Judenthum in unsern Tagen. Wo Jahrtausende huldvoll vorübergingen und auf die einstige Erfüllung und Sendung hindeuteten, da soll der Einzelne den Willen Gottes und das Mysterium verehren und aus seinen Verstandesschlüssen und Systemen kein widerspenstiges und hartnäckiges Resultat ziehen, auch wenn er, nach menschlicher Einsicht und Fähigkeit, sich dazu berufen und berechtigt fühlt und weiß. Dieß ist der höchste Gesichtspunkt für die Angelegenheit, ein Gesichtspunkt, den wir für würdig halten an jenes Blatt anzulegen, weil es die Tiefen zu erfassen sucht. Wir haben ihm, bei einer andern Gelegenheit, schon zugerufen: das Leben, das rücksichtsvolle, das gegliederte Leben ist kostbarer als die Kritik, und das Blut, welches der Henker oder der Fanatismus vergießen soll, trägt immer böse Saat. Es ist nicht gut, empfehlenswerth, Scheiterhaufen anzuzünden für die gerechte Sache. Die Scheiterhaufen verbrennen oft die gerechte Sache."

„Meine Klagen eines Juden verhallen in Trauertöne um die europäischen Zustände; sie verklingen in jenen Gram, der ahndungsvoll jetzt die edelsten Geister erfüllt und verzehrt. Ich habe nur mit blassen Farben das Innere und die Angst gemalt, die, nach meinen Erfahrungen, von sogenannter Ironie heuchlerisch maskirt, jetzt in den Herzen frißt und sie bang macht. Man wird mich nicht beschuldigen, grelle Töne gewählt zu haben; ich milderte. Auch der Hinblick auf eine drohende und gewaltige Kampfeszukunft ist gerechtfertigt und schwebt, wenn auch nicht so klar und keck ausgesprochen, den

Meisten vor. Wir stehen an ihrer Schwelle, die Vermittlungs-theorie und die Vermittlungsbegebenheiten brechen auseinander. Weder die Legitimität noch die Revolution ist besiegt und beseitigt, weil Knaben sie verrathen haben, — — Knaben, die Nichts zu verkaufen hatten. Die Herrlichkeit und die Freiheit der Welt wird errungen werden, aber nicht durch widerwärtige Komödien, die man auf kaum verschütteten Gräbern aufführt. Purpurroth war der Mantel der Könige, aber blutigroth wird der Mantel des souveränen Volkes, des Pöbels sein, wenn man fortfährt, auf der einen Seite ihm den Rock zu versagen, auf der andern Seite ihn zu revolutioniren, und wenn man es verschmäht, die Gesinnung zu restauriren."

Gleich die erste Elegie ist die tief ergreifende Klage eines Juden über seinen nicht erlösten Zustand und seine ganze annoch ohne Erlösung dastehende Geschichte:

„Ihr singet von Euren Schmerzen, Ihr singet Euer Weh und Ihr singet von Eurem Gram.

Eure Schmerzen sind erheuchelt, das Weh ist erfunden und Euer Gram ist nichtig.

Denn das Heil ist Euch verliehen und der Trost ist über Euch gekommen.

Der Gott der Liebe hat Euch erlöset und gesühnt. Erlösung ist Freude, ist Trost. Der hat keine Schmerzen, der versöhnt ist mit Gott und mit den Sünden. Der Schmerz wandelt sich ihm in Trost, die Sünde wandelt sich ihm zur Sühne. Was singet Ihr von Euren Schmerzen?

Der Gott der Liebe hat Euch entbunden vom Gesetz, und die Freiheit des Geistes und des Leibes ist euch verheißen und geworden. Solche Verheißung ist Freude, ist Trost. Der hat kein Weh, der die Freiheit erringen darf und dem sie verkündiget ist. Ihm wandelt sich jedes Leid in Freude, ihm wandelt sich das Weh' in Triumph. Was singet Ihr von Eurem Weh?

Der Gott der Liebe hat Euch eine fortschreitende, eine

sich erfüllende Geschichte gegeben, in der ihr gedeihet, in der ihr untergehet. Geschichte ist Trost. Der hat keinen Gram, der im Untergange eine Verjüngung weiß, der sich verzehren darf, um verklärt zu erstehen. Ihm wandelt sich der Kummer in eine Hoffnung, der Gram in einen Trost. Was singet Ihr von Eurem Gram?

Hätte ich einen erlösenden Gott der Liebe, getilget, getilget wären die Schmerzen. Denn die Sünden sind versöhnt durch den Glauben, sind gesühnt durch die Werke. Warum peiniget ihr mich ihr Schmerzen?! Der Trost des Glaubens beschwichtigt die Seele, das Heil des Glaubens heiligt das Herz. O du mein unseliges Herz, wie würdest du selig werden durch den Gott der Liebe! O du meine bange, trostbedürftige Seele, wie würdest du dich anklammern an den Gott der Erlösung.

Wär' ich entbunden vom Gesetz, vollendet, vollendet wäre das Weh. Denn die Knechtschaft ist vollendet und die Freiheit hat begonnen. Warum quälst du mich, du Weh! Heil'ge Thaten der Freiheit will ich schaffen, Gesänge der Freiheit will ich verkündigen. O du mein wehevolles, mein klagendes Lied, wie solltest du jauchzen, wie freudig solltest du schmettern! O du meine kranke, matte That, wie siegbewußt, wie mächtig solltest du handeln!

Und fühlte ich mich theilhaftig der großen Geschichte, die um mich waltet, erloschen, erloschen wäre jeder Gram. Denn das Starre ist gebrochen, denn der Hauch der Liebe und der Freiheit weht als Geschichte durch die versöhnte Welt. Was heute flüchtig untergeht, erstehet unsterblich morgen, und was einzeln beseitigt und vernichtet ist, erfüllt sich allgemein. Warum ängstigest du mich, o Gram? Das Bewußtsein der Geschichte erhebet den Sinn, es stärket den Muth. O du mein gramvoller, beängstigter Sinn, thatkräftig solltest du herrschen, ihr feigen, ihr knechtischen Gedanken, himmelstürmend sollet ihr brausen.

Ich habe keinen Gott der Liebe, der sich meiner erbarmet und der mich erlöset hat. Das peinigt mich mit Schmerzen, und d'rum fühl' ich mich trostlos.

Ich bin der Knechtschaft nicht entbunden, und die Freiheit ist mir nicht verheißen. Das erfüllet mich mit Wehe, darum bin ich gedrückt.

Für mich waltet keine versöhnende Geschichte und keine fortschreitende Entwicklung. Das macht mir Gram und darum empfinde ich Angst.

Mein Gott ist der Gott des Gerichtes und des Zornes. Mein Gott thronet droben in unnahbarem, in verhüllendem Gewölk, und ich, sein Knecht, bin gebunden durch das Gesetz. Das ist Schmerz; — das ist mein Schmerz.

Das Gesetz ist ewig, unveränderlich und räthselhaft wie mein Gott, und darum ist meine Knechtschaft ewig und räthselhaft wie das Gesetz. Das ist Wehe; — das ist mein Wehe.

Wie sollte mir eine Geschichte blühen, da das Starre und Unerlös'te sich nicht fortentwickeln darf; denn es soll starr und unerlöset bleiben. Das ist Gram; — das ist mein Gram.

Aber ich kenne den Gott der Liebe. Meine trostlose Seele strebet nach ihm, meine Schmerzen, meine wilden Schmerzen ringen nach ihm. Und doch: ich darf des Gottes der Liebe nicht theilhaftig werden. Er schwebt mir vor, er leuchtet über mir: ich darf ihn nicht erfassen, ich darf ihn nicht glauben. Also will es mein Gott des Zornes. Das eben ist der Zorn, das eben ist der Schmerz, welcher verhängt ist über mein Volk. Streben soll es nach dem Gott der Liebe, den es verschmäht hatte, und glauben soll es den Gott des Zornes. Solcher Schmerz ist des Gesanges würdig.

Aber ich ahne das Geheimniß der Erlösung. Mein banger Sinn sehnt sich nach der Gnade, und mein Weh, mein angstvolles Wehe lechzt nach dem Trost. Und doch: ich darf der Erlösung nicht theilhaftig werden. Ihr Heil tilgt (nicht) mein Weh, ihr Trost stillt (nicht) meine Angst: in das Meer der Gnade

darf ich mich nicht stürzen. So will es der Gott des Gesetzes. Das eben ist das Gesetz, das eben ist das Wehe, welches verhängt ist über mein Volk. Lechzen soll es nach der Erlösung, die es verschmäht hatte, und verharren soll es im Dienste. Solches Weh' ist des Gesanges würdig.

Aber ich kenne die Versöhnung der Geschichte. Der alte, gramvolle Leib härmt sich nach der Gruft und fleht um eine junge Seele; die alte, gramvolle Seele härmt sich nach dem Himmel und fleht um einen jungen Leib. Und doch: der matte Leib darf nicht verwesen, die matte Seele darf sich nicht verjüngen. Ringsum weht mich der Hauch der Geschichte an. Hier der Moder, dort die Auferstehung: wir werden nicht begraben, wir erstehen nicht, wir schleppen den müden Leib und die todestrunkene Seele durch die Ewigkeit. So will es der Herr der Knechte. Das eben ist die Knechtschaft, das eben ist der Gram, welcher verhängt ist über mein Volk. Härmen soll es sich nach dem Untergang und nach der Verjüngung, die es verschmäht hatte, und verharren soll es in der Unveränderlichkeit und in dem Starrsinne. Solcher Gram ist des Gesanges würdig.

Was singet Ihr von Euren Schmerzen, was singet Ihr Euer Weh, und was singet Ihr von Eurem Gram.

Ich will Euch singen vom gramreichen Schmerz, mein schmerzliches Weh will ich Euch singen, meinen wehevollen Gram.

Denn mein Schmerz ist der König des Grams, mein Weh ist die Krone der Schmerzen und mein Gram ist der Gipfel des Wehes."

Diese Klage setzt sich in den zwei darauf folgenden Elegien fort, an welche sich die vierte und fünfte sehr charakteristische anschließen, welche den Stolz und die Hoffnung des Juden aussprechen, die beide ihre Wurzel in der Verkündigung des Alten Testamentes haben:

„Wir haben keine Wappen, und uns wehen keine Fahnen.

Unser Wappen ist das Wehe, und unsre Fahne ist der Schmerz.

Wie prunken so stolz ihre jungen Wappen, wie trauert so dunkel unser altes Wappen. Ihre Wappen wird die Zeit löschen, unser Wappen wird ewig bleiben, ewig, wie unser Wehe. Denn sie tragen ihre Zeichen auf gebrechlichem Erz, wir tragen die Zeichen im unsterblichen Antlitz des unsterblichen Volkes.

Wie flattern so lustig ihre schimmernden Fahnen, wie weht so blutig unsere düstre Fahne. Ihre Fahne wird ein Sturm zerreißen, unser Banner wird ewig bleiben: ewig, wie unser Schmerz. Denn sie tragen Fahnen aus flüchtigen Fäden, wir tragen das Banner im treuen Herzen des treuen Volkes.

Darum bin ich stolz auf mein verachtetes Wappen, darum folg' ich treu meiner verhöhnten Fahne. Mein letztes Vermächtniß will ich siegeln mit diesem Wappen, meinen letzten Kampf will ich kämpfen für diese Fahne. Denn dieses Wappen ist so alt wie das Wehe, und diese Fahne ist so treu wie der Schmerz. O du, mein altes Wappen — du hast besiegelt einen treuen, einen ewigen Bund; o du, meine treue Fahne, unter dir wird gekämpft eine alte, eine heilige Schlacht.

Laß' sie stolz prunken mit ihren jungen Wappen, laß' sie lustig flattern mit ihren schimmernden Fahnen. Du mein Volk — halte ewig dein ewiges Wappen, klammre dich treu an deine treue Fahne. Unser Wappen wird nicht die Zeit zerbrechen, unser Banner wird kein Sturm zerreißen. Einst siegelt dieß Wappen eine große Botschaft, einst wehet diese Fahne zur Erlösung."

* *

„Wo find' ich einen treuen Boten, der mir grüßt die zerstreuten Brüder? Ich möcht' ein Liebeszeichen senden, einen trostvollen Gruß. Eine Bundesfahne möcht' ich schicken, ein heiliges Symbol: daß geblieben ist die Treue, daß geblieben

ist die Hoffnung. Mein Bote sollte eilen in alle Länder, mein Bote sollte streifen über alle Meere. Mein Herold müßte schwingen des Adlers schnellen Fittig, mein Herold müßte rufen der Posaune dröhnenden Hall.

Wo find' ich ein mächtiges Wort, welches würdig verkündigt meinen Ruf. In das Wort möcht' ich schmiegen alle Hoffnung, allen Trost; in den Ruf möcht' ich pressen alle Liebe, allen Schmerz; daß noch währt der alte Bund, daß noch währt die alte Qual. Mein Wort sollte reden wie Engelszungen, mein Wort sollte brausen wie Sturmeswehn. Mein Ruf müßte schmerzreich tönen, mein Ruf müßte liebeselig klingen.

Ich finde keinen irdischen Boten, ich finde kein irdisches Wort. Wohl bringt ihr den Liebenden Grüße, ihr schnellbeschwingten Sänger im Wald; bis zu meines Volkes Hütten traget ihr keine Botschaft. Wohl quellen unsterbliche Lieder aus des Dichters begeisterter Seele; doch solchen mächtigen Ruf verkündigt kein irdisches Wort.

So sei du mein treuer Bote, altes Testament. Dich send' ich als Liebeszeichen, du bist ein trostvoller Gruß. Dich schick' ich als Bundesfahne, du bist ein heiliges Symbol: daß geblieben ist die Treue, daß geblieben ist die Hoffnung. Der Bote eilt in alle Länder, der Bote streift über alle Meere. Ein solcher Herold hat des Adlers schnellen Fittig, ein solcher Herold ruft der Posaune dröhnenden Hall.

So sei du mein mächtiges Wort, heilige Schrift. Alle Hoffnung, aller Trost ist gelegt in dieses Wort; alle Liebe, aller Schmerz ist gepreßt in seinen Ruf: daß noch währt der alte Bund, daß noch währt die alte Qual. Das Wort redet mit Engelszungen, das Wort braus't wie Sturmeswehn. Solcher Ruf tönt schmerzreich, solcher Ruf klingt liebeselig.

Und wo der treue Bote erscheint, da bringt er den Brüdern ein Liebeszeichen, einen trostvollen Gruß; und wo das mächtige Wort verkündigt wird, da sind wir vereint in eine Hoffnung, in einen Bund.

Du aber trägst deine treue Botschaft über die Welt, heiliges Testament, und dein Ruf erschallt, so weit die Erde reicht. Wir sind zerstreut, aber wir bleiben geeinigt im Glauben und in der Hoffnung."

Der Sänger hat ein doppeltes Vaterland, das seines Volkes, welches aber das verlorene ist, und das teutsche, in welchem ein kleiner Theil seines Volkes sich niedergelassen. Rührend ist die Elegie, welche dieses Verhältniß innig zart berührt:

„Ich bin wie ein Zweig von dem südländischen Baum, und der Sturm hat mich nach dem Norden getrieben. Hier nahm mich die germanische Erde mitleidsvoll in den treuen Schoß, nährte mich mit ihrem Mark, kleidete mich in ihr Grün, gab mir eine zweite Heimath und gönnte mir die alten Blüthen und einen jungen Stamm.

Das dank' ich dir mit begeistertem Gefühl, nordisches Vaterland, du teutsche Heimath. Tiefsinnig grüß' ich deine dunkeln Haine und deine hellen Ströme. Ich grüße deine Lindenbäume, deine Eichen; deine Gräber grüß' ich, deine Zukunft. Die Seele flammt mir, wenn dein Hauch mich anweht, teutsche Poesie, und machtvoll erhebt es mich, nennt man die teutsche Wissenschaft. Denn berührt hat mich des teutschen Geistes schöpferischer, jungfräulicher Athem, der weltverjüngend einst anregen wird die große Botschaft, und ich ahne des Volkes Streben, sein Wehe und seine Sendung.

Ja — Ihr grüßet mich wie mit heiligem, heimathlichem Gruß, ihr teutsche Wälder, und des Morgenlandes Mährchenträume hör' ich aus Euren Wipfeln rauschen, hör' ich aus Euren Nachtigallenchören klingen. Heldengeschichten brausen durch die Eichen, und die Linde flüstert Klage, flüstert Sehnsucht. Das ist heimischer Boden, das ist mir vaterländischer Grund! Hier hat es mich berührt mit mächtigen Gedanken, und diesen Bäumen sang ich das erste Lied. Zeugen waren sie des ersten Gebetes, Vertraute waren sie des ersten Grames.

Und wehrst du mich nicht an mit vaterländischem Zauber, teutsche Poesie, und quillt und strömt aus deinem Born nicht der Tiefsinn des Morgenlandes und seine reizende Pracht!? Von der teutschen Lippe wälzt sich der mächtige Psalmengesang, von der teutschen Lippe schwingt sich des Hohenliedes liebeseliger Reigen. Ueber das teutsche Saitenspiel schmettert es wie Schlachtenruf, über das teutsche Saitenspiel bebt es wie Engelsharfen. Das sind heimische Laute, das sind mir vaterländische Töne.

Als Wiegenlieder hatten meine Kindheit sie umgaukelt, des Knaben Spiele haben sie geordnet. Aus ihnen strömte des Jünglings Gram, des Jünglings Lust; in ihnen weht des Mannes Trost, des Mannes Stolz.

Ich bin wie ein welker Zweig von dem großen südländischen Baum und der Sturm hat mich nach dem Norden getrieben. Hier nahm mich die germanische Erde in den treuen trauten Schoß, nährte mich mit ihrem Mark, kleidete mich in ihr Grün, gab mir eine zweite Heimath und gönnte mir die alten Blüthen und den jungen Stamm. Und so wurzle ich in der fremden, gastlichen Erde, und bin gesäugt von teutschem, nordischem Mark. Aber den Wipfel schmückt südliche Gluth, den Wipfel küssen südliche Sonnenblicke und der Heimath phantasiereiche Sängerchöre wohnen in dem südlichen Laub.

Wie lieb' ich dich, germanisches Leben, germanischer Sinn, germanische Geschichte! Du mein zweites Vaterland — wie lieb' ich deine hehre Ordnung, deiner Sitten Ernst, deiner Weisen Wort, deiner Völker Wesen! Wie in der gotterfüllten Heimath fühl' ich mich im Chore deiner alten Tempel, und ein verwandter Geist weht mich an aus diesen Hallen. Oft hab' ich unbewußt das heiße, thränenfeuchte Antlitz an den kalten Marmorstein gepreßt. Denn wunderbar: ein heimathlicher Gruß schwebte aus den Säulenreihen nieder, und den erbarmungsvollen Gott am Altar hört' ich sprechen: du bist, du hast dich erlöset!

Kommt einst der Tag, an welchem die Brüder in die christlich-germanischen Tempel einziehen und das Sakrament der Wiedergeburt empfangen? Kommt einst der festliche Tag?

Ach — mir sagt es der ahndungsvolle Geist! zertrümmert und zerbrochen wird das germanische Leben und seine Pracht; aber bleiben und verharren wird meines Volkes Elend und seine Qual."

War die Klage bisher eine einzelne, die Klage der Juden; so vermischt sich dieselbe nunmehr mit der Klage des Heidenthums. Ein alter Gott steigt aus seinem Grabe, ein vormaliger König folgt ihm; ihnen schließt sich der uralte Naturgeist an, endlich kommt der Jude, und ergänzt und vollendet die Klage der Andern durch seine größere:

„Einst saßen die Unsterblichen im Chor, und es begann des Weltliedes Reigen.

Und ein Herold trat an des Firmamentes Saum und rief, bei Posaunenschall durch die Himmel und die Erden:

Herbei, herbei, herbei! Ihr Götter und ihr Menschen, ihr Völker und ihr Geister, herbei! Es beginnt des Kampfspiels Reigen, es beginnt der Wettgesang. Wem in der Seele blüht ein Gram und ein Wehe, der tret' in die Schranke, und ring' um den Preis, und ring' um den Preis. Und Wessen Leid und Wessen Lied die Krone ist der Schmerzen, der soll der König sein, der König sein; der König vom Gram, der König vom Wehe.

Und als das Wort erklungen war, da regt und webt es durch himmlische und irdische Räume, und weckte die Menschen und weckte die Götter, und rief die Völker zum Wettspiel und rief die Geister.

Und Harf' an Harfe gedränget, steht da der düstre Chor. Von den Grüften sind sie hergezogen, aus lichten Räumen sind sie hergeschwebt, aus den Gräbern, aus den Särgen, aus den Tempeln, aus den Hallen: zu singen ihr Leid, zu singen ihr Wehe.

Da tritt aus dem Chor ein bleicher, marmorner Gott. Der stand auf umgestürztem Säulenschaft, der schlug mit bebender Hand die zerrissene Lyra. Und also tönt sein banges Klagelied: Einst saß ich auf hohem, olympischem Throne, weltbeherrschend, welterfreuend; einst brauste dieß Saitenspiel durch die Himmel, durch die Erden, und lockte mit zauberischem Reiz die Menschen und lockte die Geister. Mein Hauch verklärte die Natur, mein Wort sprach die Geschichte; und morgenroth, in liebeglühender Fülle, blühte die Natur, blühte die Geschichte, wie leichtverhüllte Rosenknospen, in denen ahnungsvoll sich regt des Frühlings Blumentraum. Und allen Glanz und alles Licht, jedwede Lust und jede Pracht hatt' ich gewoben in meine irdische Krone, hatt' ich gelegt in meines Reiches Marken; und willig gab ich hin die irdische Krone, fällte selbst mein Zauberschloß, ich stieg vom Himmel nieder in die düstre Gruft, als erschienen war der Gott der Wahrheit, als die Sonne brach den Dämmrungsschleier. Nur zuweilen sandt' ich aus dem Grab' herauf weltjugendliche Träume in die Menschenbrust, nur zuweilen ließ ich tönen, ließ ich klingen für die Dichterseelen, meine Harfe, meine Lieder; nur vorüberblitzend ließ Erkornen ich leuchten die marmorne Gestalt. Und wie ich jetzt schau' in meine Welt, in meine Welt, die ich gebaut, die ich geschmückt, die ich, ihr König und ihr Gott, verlassen hab' zu ihrem Heil: — da klaffen Wunden mir entgegen, verzweiflungsvoll streckt man die Arme aus nach dem alten Gott, nach dem alten Schein, und tief innerlich in der angsterfüllten Menschenseele regt sich der Drang nach meinem Reich, nach meinem Altar... Ich aber bin todt und begraben, selber ein Schatten, meine Krone ist zerbrochen, mein Kranz so welk, mein Saitenspiel ist zerrissen. Und so irr' ich, geweckt von den Klagen, über die Erde wie ein alter König, und es schrecket mich mit Pein und Grauen, weil ich Alles hingegeben, weil Nichts ich seh' erfüllet, weil Ich gerufen werde von den Lebenden, ich der Welke und der Todte.

Ihm erwiederte der Richterspruch: du alter Gott geh' zurück in dein Grab und lass' verhallen das bange Wort. Was trauerst du, was klagest du? Du hast gelebt im leuchtenden Glanz, du bist geschieden im jugendlichen Schmuck, und noch heute prangt dein Geist, prangt dein todter Leib in verführerischer Schöne. Schlinge Freudenkränze um deine Stirn, und sing' ein Jubellied. Was rüttelst du auf die tausendjährige Gruft, was stimmest du an die zerrissene Lyra, was lockst du mit deinen klagenden Gliedern die Menschenbrust? Wohl weiß ich: es rührt dein Weheruf und deine bleiche Gestalt, und noch immer flammen dir die Opfer. — Das aber sag' ich dir; dein Thron kehrt nimmer wieder, dein Schmerz mag traumhaft blühen im Harfengetön, im Dichtergesang, wie die Dämmerung webet über Thal und Hügel, eh' die Sonne steigt empor und siegreich leuchtet. Denn neben dem himmlischen Reich der Wahrheit, das dich verdrängt, soll glanzvoll walten das Reich der Phantasie und Träume, der holde Wahn, der lustentzückte Augenblick. Darum versteh' ich deinen Schmerz nicht, und dein Wehe liegt mir fern. Du trägst im Grabe mächtig noch die irdische Krone, deine Saaten, deine Thaten schauest du erblühen, und du herrschest wie in den alten Tagen. Das Heil aber wird sich erfüllen, weil es geoffenbaret ist. Was trauerst du, was klagest du?

Auch ein König trat in die Schranke. Der sang sein banges Wehe, der sang den ahndungsvollen Schmerz der Könige. Und also tönt sein Lied: Wo bist du hingeschwunden, du alter Glanz und Ruhm, du Herrscherpracht, du der Erdengötter strahlendes Geschlecht. Der Szepter ist zerbrochen, der Purpur ist befleckt, die Könige verschwinden.

Ihm ward bedeutungsvoll der Spruch: Wohl angstvoll ist dein Wehe; doch höre, was ich rede: Wenn auch die Könige gehen, das Königthum wird bleiben immerdar.

Wer kann sie Alle nennen, wer kann sie Alle sagen, die Götter und Heroen, die Völker und die Menschen, die Geister

und die Helden, die im Liederstreite gerungen nach der Schmerzenkrone. Denn Ihr wisset: vom Himmel bis zur Erde walten und weben Schmerzen, und der Himmel und die Erde, die Grüfte und die Sterne, das Menschengeschick und die Völkerthaten bergen Schmerzen, bergen Wehe, und die Weltgeschichte ist ein Sehnsuchtsruf der Creatur nach Erlösung.

Nun das will ich noch sagen: was in rührendmilder Sprache die Erde klagt, die alte Mutter: Ich bin Schoß und Wiege, Sarg bin ich und Grab. Mit Schmerzen gebär' ich meine Kinder, ich säuge sie und kleide sie, ich lehre sie die schönsten Farben, grün und blau, rosenroth und weiß, und lehre sie die schönsten Lieder, Lerchenlieder, Nachtigallenlieder. Auch die Menschen erfüll' ich mit Thatendrang und Erdenlust, und locke sie zu des Naturgeistes Sinnlichkeit und Spielen. Und was ich heut' geboren, muß ich morgen tödten; was ich heut' geblühet, muß ich morgen fällen; was ich heut gelehret, muß ich morgen tilgen. Wozu tödt' ich und gebär' ich schon so viele tausend Jahre, ich die alte Mutter, ich das alte Grab. Möchte halten meine Kinder, meine Blumen, meine Menschen: meine Todten sind mir werther als die Lebenden.

Und beschwichtigend ward ihr das große Wort: du heil'ge Erde, du bist der Leib, in welchem der Geist wandelt, und dein Schmerz sei dein Triumph! Deine sterblichen Kinder blühen zeitlich immerdar, weil sie erneun und wechseln ihre Hülle; und du selber wirst, wie eine deiner Blumen, einst erneut und sterbend zurückversinken in das All, wenn sich gewendet eine Jahreszeit der Welt.

Noch Mancher sang, noch Mancher klagte. Doch Niemand hat die Krone sich errungen. Denn jeder Gram hat seinen Balsam, und jedem Wehe ward ein Ende.

Und ganz zuletzt, als schon verstummet war der Chor, da tönte auch des Juden Lied. Und jene Harfe begann zu beben, die einst geklungen hat bei Babels Trauerweiden; und jene Stimme begann zu weinen, die schon Jahrtausende klagt um ihre Kinder. Von Jerusalem sang das Lied, von des

alten Tempels Pracht, von der verschmäheten Erlösung, von der düstern Erdenpilgerschaft; es sang die blutige Schuld, es sang die Pein, die ersehnte Gruft und die grause Unsterblichkeit.

Wollt' ich Euch sagen das bange Lied; von Thränen müßt' ich eine Sprache finden; und wollt' ich singen seine Weisen, wie füg' ich solche Trauer-Melodien?

Als der Gesang vollendet war, da riefen, da riefen sie Alle insgesammt: des Juden Leid, des Juden Lied, das ist die Krone aller Schmerzen. Der Jude soll der König sein, der König sein; der König vom Gram, der König vom Wehe."

Aber je tiefer sich der Gram einfrißt ins Herz, desto mehr will die Hoffnung aufleben im Gemüthe, denn hinter dem Grame verbirgt sich die Sehnsucht, und der Geist erhebt mächtig seine Flügel, weil die verstandene wahre Sehnsucht schon die Verkünderin der Erfüllung einer im Geiste auflebenden heiligen Hoffnung ist. Für diese Hoffnung des Geistes ist Alles in der Natur Bote der Verheißung, der Verheißung eines Erlösers:

„Die Sonne schmilzt hinweg den winterlichen Reif; es wehen milde Lüfte, es klingen holde Töne.

Da kehrt von südlichen Gestaden zurück in's heimathliche Nest die leichtbeschwingte Schwalbe. Sag' an, sag' an, du meine kühne Wanderin: wer lenkte deine Flügel, wer leitete die Bahn? Wer brachte dir ein Zeichen, wer brachte dir den Gruß?

Kamen Boten, kam ein Herold aus dem Norden? Tönte nach dem Süden hin des europäischen Frühlings Flötenruf? Wehte seine Fahne bis in ferne Zonen? Lockten Nachtigallenchöre die Gespielin, sandten Lerchen an die Palmenbäume Grüße: daß wieder blüht der jugendliche Reiz, daß wieder glüht das hoffnungsreiche Leben!

Keine Boten und kein Herold, kein lockender Flötenton und keine grüne Frühlingsfahne brachten eine Botschaft aus

der Heimath, brachten einen Gruß nach dem Süden. Als die Stunde war gekommen, regte sich ein brünstiges Verlangen. Und getrieben von der Sehnsucht lenkt die Schwalbe ihre Flügel nach der Heimath, nach der fernen Heimath. Die Lüfte tragen siegreich sie von hinnen, über Länder, über Meere, in die Heimath, in die ferne Heimath!

Wohl bist du mir ein trostvoll Zeichen, du sinniges Naturspiel; und gern versenk' ich mich in dieses Bild und seine Deutung.

Und also sag' ich: Wenn die winzige Wanderin auf unerfahrnen Schwingen sich den Weg zum heimathlichen Neste wiegt, ohne Leitung, ohne Boten: wie solltest du, mein Volk, nicht finden deine Bahn, du, dem Gottes Herold geht voran, dem Gottes Wort und Gottes Bund besiegelt hat die Zukunft und Erlösung.

Ja — einst schmilzt die Sonne fort den winterlichen Reif. Ueber die Gräber weht ein Auferstehungsodem, es klingen, es tönen die mächtigen, die verschollenen Geschichten.

Das ist der Tag des Herrn, von dem die Dichter, den die Propheten sangen. Da kehrt aus nördlichen Gestaden zurück in's heimathliche Land ein vielgeprüftes Volk. Denn Engel leiten seine Bahn und Gott, der Herr, bringt ihm das Zeichen.

Und ein Herold und ein Bote kommt an die Geschlechter, und vom Osten tönt des Völkerfrühlings Weltenruf. Seine Fahne weht über alle Lande, und von den Palmen her grüßt es an die nordischen Lerchen: daß wieder blüht der alte Glanz, daß wieder glüht das hoffnungsreiche Leben.

Thöricht Herz — du träumst! .... Und doch: im tiefsten Grund der Seele, so recht mit felsenfester Ueberzeugung glaub' ich die Erfüllung, harr' ich des Erlösers.

Denn das ist meines Daseins Kern und Stern, und daran klammert sich mein Sinn und meine Neigung. Es kreisen die Jahrhunderte, es rollen die Geschicke, es wechseln

die Geschlechter, doch starr und unantastbar bleibe du, unwandelbar-erhabener Gedanke, du Säule meines Volkes, du Trost, du Labsaal. Das ist das Eine, was ich weiß und will und glaube, mein Evangelium, mein Ziel, mein Zweck, der Inbegriff von Allem, was ich hoff' und denke.

Daß ein weltumspannend Heil, ein hoher Plan, eine große Zukunft sich knüpft an meines Volkes Qual und Elend, daß gesponnen ist der Plan, daß sich erfüllt das Heil, daß lebendig wird die Zukunft.

Ich ahnde den Stern meines Volkes. Ob er derselbe ist, der einst geleuchtet hat über Bethlehem, ob sich aus altem Opferblut erfüllt das junge Heil, ob ein neuer Stern zertheilet das Gewölk und neue Botschaft die sieche Welt erlöst und kräftigt: Das frag' ich nicht, ich wälze die heiligen Gedanken ehrfurchtsvoll im anbetenden Gemüthe."

Aber nicht so plötzlich ist die Erfüllung der Verheißung. Denn des Juden Erlösung verbindet sich mit der der Andern; diese aber hemmt sich selbst, hält sich selbst auf. Denn nur zu Viele von denen, welchen der Erlöser längst schon verkündet ist, sie widerstreben ihm in unheiligem Sinne und Trachten, sie üben den entsetzlichsten, furchtbarsten Undank offen vor aller Welt gegen den Heiland des Geistes aus, und sind darum selbst unerlöst, unversöhnt, ungereinigt und ungeheiligt. Darum tragen sie aber auch den alten Schmerz, die alte Trostlosigkeit und den alten Unfrieden in sich selber, und da sie das schmerzt, suchen sie sich des Schmerzens dadurch zu entledigen, daß sie ihn weit um sich verbreiten, daß sie ihn in die Seele der Menschheit legen und so zum allgemeinen Schmerz erheben. Daher die traurigen und trostlosen Erscheinungen der Zeit, und daher die ohne Zweifel noch traurigere und trostlosere nächste Zukunft. — Doch Muth! die dämonischen Gewalten werden das Göttliche nicht zu vertilgen vermögen, sie werden die ewige Erlösung nicht zu nichte machen können, und nicht umstürzen die auf Felsen gebaute Kirche:

„Und wie ich also klagte über meines Volkes Leid und Wehe, ist der Weltgeist über mich gekommen, und hat mich wunderbar getröstet.

Auf einen Hügel ward ich hingeführt, und schaute ringsumher das weite Land; die Geschlechter waren vor mir ausgebreitet und die Geschichten. Den Völkern blickte ich in das Herz, den Königen in den Willen, und aufgerollt erschienen die Geheimnisse der Todten und der Lebendigen.

Da gewahrte ich, daß gleiche Qual und gleicher Schmerz, wie meines Volkes Erbtheil, erfüllt die heutige Welt. Bange, glühende Sehnsucht nach einer besseren Zeit, nach glorreicher Verjüngung; des nahen Todes düst're Ahndung; der Blick in's blühende Land der Jugend, die ihre Dichter singen in sinnverwirrenden, reizenden Tönen; der Schicksalsspruch: zu verharren bei dem Alten und in dem Alter.

Lass' verhallen, lass' verhallen die Klagen über deines Volkes Geschick, und stimm' an die Trauer um ein größeres Wehe. Hemme die Thräne, die da fließet für deines Stammes Leid und weihe sie ganz and'rem Gram; denn die Welt ist zum ewigen Juden geworden, und deines Volkes Noth und Qual wälzt sich rächend über die christlichen Nationen.“

* *

„Denn die Welt ist nur der Körper, aber der Gedanke in ihr ist die Seele. Und wenn die Seele matt und siech ist und bang sich fortsehnt nach der himmlischen Heimath, da schleppt sich der Leib trostlos hin, da ist das Leben gebrochen in seinem Glanz und seinem Ruhm.

Da schweigt der heit're Gesang, da ruht die tapf're That; der helle Kranz wird verschmäht, der leuchtende Gedanke und die helle Liebe. Welke Grabesphantasien umdüstern den Sinn, Schreckensgeschichten drohten mit schwarzem Fittig, der Glaube zweifelt und härmt sich und selbst die Muse verkündigt bange Töne. Da schwebt nicht der stolze Adler empor mit dem Siegeszeichen, da grüßt nicht die muntere Lerche; die Geier kommen, die Eulen nahen, welche den Leichnam wittern.

Und krank ist die Seele des Daseins und darum ist sein Glanz gebrochen, sein Leben matt. Einst kam ein großer Gedanke in die Welt und auf ihm ward gebaut die Kirche, ward errichtet die Freiheit, die Sitte und die Kunst. Dieser Gedanke war der Fels, auf dem die Kirche ruht, auf dem die Freiheit ihr Banner erhob, die Sitte ihre Formen, die Kunst ihre Schöpfungen. Seitdem der Fels unterwühlt ist, wankte die Kirche, wankte die Kunst, brach die Sitte, brach die Freiheit.

Darum zieht ein ungeheures Schicksal über diese Welt. Es kommen die Geier, es nahen die Eulen, welche den Leichnam wittern, und wo ist das große Grab, welches all' diese dem Tode Geweiheten decken wird?

So lang' ich ein Knabe war, hab' ich treulich geholfen bei dem Zerstörungswerk, und manche Brandfackel schleuderte ich in die Tempel, in die Paläste.

Aber seitdem ich das Schicksal der Welt verstanden, seitdem ich die Zeiten geahndet, die da kommen, hat mich ein riesiger Schmerz überwältigt, ein unnennbares Wehe.

Ist es nicht schmachvoll, einem sterbenden Leib die Seele auszupeitschen und der Henker eines Siechen zu werden?"

* *

„Wenn Einer dein Leid, dein Wehe kennt, Europa, wenn Einer sich versenkt hat in deines Grames Furchen: so bin ich es, der Knabe, der träumerische Knabe, dem in der Seele glüht ein Hauch vom Geiste seiner machtbegabten Ahnen, dem früh vergönnet war, Großes zu schauen, zu prüfen und Sinniges zu denken.

Es wehet ein Verwesungshauch durch diese Welt, und Grabgeläute tönet rings umher. Ich sehe den Trauerprunk der Grüfte, ich höre den bangen Schall und den Weheruf. Aber ich schaue keinen Todten, und ich gewahre nur Sterbende.

Wem gilt das dunkle Grabgeläute, und von wannen weht der Leichen-Odem? Wer ist der große Todte, den man

seit Jahrzehnden will bestatten? Wie heißt sein Name, sein Geschlecht?

Thoren glaubten einst: man werde die Könige begraben; aber die Könige blühen und leben. Und wenn einst der Wandrer spricht: hier ruhen die Könige, so wird er sagen: Europa wurde durch diese Gräbrr selber zum Grab, und der Welttheil ist der Könige Mausoleum.

Will man den Glauben begraben und die Kirche? Seit wann begraben Menschen die Unsterblichen! Ehe versinkt Europa in das Meer, eh' eine Säule, eine Lehre wankt vom Kreuz und von der Kirche. Denn was gewurzelt ist in der Erden tiefstem Schacht und hoch hinauf bis zu den Sternen reicht mit ewiger Krone: das überragt den irdischen Willen und die That. Und wenn der Wahn die Kirch' und ihren Bau wollte betten in die Gruft; — die Gruft würde Licht und Leben, und die Welt wär' eine Nacht und ein Grab.

So gilt der Leichenprunk der Freiheit, die sie versenken wollen in den unnahbaren Grund. Kann man begraben, was noch nicht geboren ward, was keimend sprießt, was allenthalben blüht? O glaubet nicht dem unheilvollen Trug! Des Frühlings Blumenpracht zertrat schon mancher Uebermuth; doch wer erdrückt des Frühlings Drang und seine Regung?

Es wehet ein Verwesungshauch durch diese Welt, und Grabgeläute tönet ringsumher. Wer ist der große Todte, den man seit Jahrzehnden will bestatten? Wie heißt sein Name, sein Geschlecht?

Das eben ist Europas Leid, sein Wehe und sein Gram. Die Särge hört es zimmern, die Leichentücher sieht es weben, ein großes Grab wird gegraben, und die Glocken tönen dumpf. Aber Niemand schaut den Todten, Niemand kennet seinen Namen.

Und weil Jeder Banges ahndet und den Wurm fühlt in dem Herzen, und weil Jeder also saget: gilt nicht dir und deiner Liebe dieses Grab und dieser Sarg — ist der

Glanz gewichen aus dem Leben, und ein Trauerflor umhüllt die schwermuthsvolle Zeit.

Aber einen Spruch möcht' ich weithin tönend rufen in die todestrunkne Welt: Als man die marmornen Götter begrub, da war geoffenbart der neue Geist. Wenn Ihr aber den alten Gott begraben habt, wo ist gefunden der neue Gott und das neue Leben?"

* *

„Was ist begründet und was bleibt sicher? Woran soll man sich in der Noth klammern, und was soll man mit siegreicher Freudigkeit festhalten?

Das herrlichste Menschenwerk verweset nach vollendeter Sendung und die tiefsten Gedanken verflüchtigen sich, wenn sie erschöpft sind. Die Werke verfallen; denn sie sind entstanden; die Gedanken gehen zu Ende, denn sie hatten begonnen.

Ich habe geforscht und emsig gesucht, geprüft hab' ich und geurtheilt, und ich habe nirgends eine sichtbare Säule gefunden und einen dauernden Bau.

Aber wandelbar und gebrechlich ist der Mensch, und er lechzt nach dem ewigen Trost, nach der mächtigen Stütze. Wie stolz auch das heuchlerische Wort prahlt, wie gleißnerisch auch der kecke Sinn sich gebärdet, innerlich wühlt die Pein und die Noth und bange Sorgen nagen an der unsterblichen Seele.

Darum soll unbetastet bleiben die himmlische Verheißung und das Geheimniß der Kirche. Ihr sollt die Zukunft der Welt nicht tödten, wenn Ihr auch die Vergangenheit mißverstehet und die Gegenwart verderbet. Zertrümmert Ihr die Throne, so werdet Ihr neue aufbauen; unterwühlt Ihr die Gesetze, so werdet Ihr sie selber wieder befestigen. Wie eine liebende Mutter sich trostvoll an den verlornen Sohn wendet, so wird einst die Kirche die Knechtschaft und den Verfall der Welt zu erneutem Glanz und zu blühender Freiheit wandeln. Darum wachet, damit der Quell des Lebens unversehrt bleibe, damit der Born für die Verjüngung nicht versiege.

Und Ihr, edle Geister, die Ihr die Zukunft ahndet, hütet das Kleinod mit strengem Ernst und begrabet Euch lieber unter den Ruinen, ehe das Wort faul und die Seele schaal werde. Mögen sie rütteln und schütteln an dem Außenwerk; was verfällt, ist des Unterganges würdig und neue Formen schafft der unsterbliche Geist. Aber im unberührten, im heiligen Glanz soll die Verheißung und die Offenbarung leuchten. Wenn die Staaten versinken, wenn der riesige Bau der Ahnen zusammensinkt, da verzag' ich nicht, denn ich ahne die Auferstehung. Wenn aber ein Gedanke aus dem himmlischen Reich, wenn ein Gebrauch der Kirche betastet und verflacht wird, da verzweifle ich, denn ich ahne den ewigen Tod.

Das aber sind die Tage, die da kommen, das sind die Begebenheiten, welche nahen. Was zerbrechlich war, ist vernichtet; was begonnen hatte, ist am Ende. Sie werden das Ewige zerschmettern, sie werden das Ursprüngliche auflösen wollen. Aber die Gedanken aus dem ewigen Reich werden wie Blitze über sie herfahren, und die Sonnengluth der Kirche wird Waffen schmelzen, welchen die Mächtigen der Erde unterlagen."

Während so das dämonische Werk nicht gedeiht, und die Erlösung siegt, was wird das Schicksal der unseligen Stürmer sein. Das sagt uns der Sänger:

„Ihr aber, die Ihr das Feuer angezündet, Ihr werdet bei den gastlichen Flammen kein schwelgerisches Mahl halten; sondern dasselbige Feuer wird Euch verzehren.

Ihr, die Ihr das mörderische Schwert geschliffen, Ihr werdet die Herrschaft nicht haben; sondern dasselbige Schwert wird Euch wegmähen.

Und Ihr, die Ihr zertrümmert, Ihr werdet da, wo die Tempel und Paläste standen, keine Häuser aufbauen; sondern dieselbigen Trümmer werden Euch zerschmettern.

Die alte Welt ist dem Untergange geweiht und verfallen, und das Beil schwebt bereits über dem großen sühnenden

Opfer; aber das Beil wird Euch selber treffen. Darum zügelt den höllischen Jubel und hemmt den jauchzenden Trotz.

Ihr seid tüchtig für das Zerstörungswerk; denn ihr besitzet Frevelmuth, Haß, Grimm und Verzweiflung. Wer aufbauen will, dem ist Glaube, dem ist Liebe vonnöthen.

Ein neues Geschlecht wird kommen, ohne befleckte Hände, ohne giftigen Sinn. Es wird nur Gräber finden; denn der Himmel wird ein Grab sein, in dem sie Gott und die Heiligen eingesargt; die Erde wird ein Grab für alles Herrliche und auch das Menschenherz wird ein Grab sein.

Da wird ein entsetzlicher Jammer die Welt erfüllen, und aus der Angst wird die Wiedergeburt strahlen."

Dann aber, wenn die Todtengräber der Welt ihr eigen Grab sich gegraben, dann wird die Erlösung in ihrer Glorie dastehen und die Schmerzen werden verstummen. Das ist die stärkende Hoffnung des Sängers, wenn er singt:

„Weiß ich selber, was jetzt aus Nacht und Trauer empor mich hebt zum sonnenklaren Licht, was morgen frisch, was morgen jung mir um den Busen weht wie Friedenshauch und Liebe?! Da die Elegien sind verklungen, ist das Wehe auch vollendet und Versöhnung bietet mir und Euch das ausgesprochene Wort. Nach all' dem Haß, nach all' den dunkeln Sagen umfängt es mich mit freudig-hehrem Schauer, die Zornesgluthen sind verglommen, gestillt ist unser Gram. Denn die Welt wird glorreich bleiben; die Geschlechter und die Schmerzen wandeln. Auch die Trauerharfe meines Volkes wird zerbrechen, der müde Geist wird sich zur Ruh begeben.

Wir stehen an zukunftsschwerer Schwelle, der Morgen naht auf blutigrothem Schein, und den Phantomen droht ein Ende.

Ihr Erkornen, die Ihr schaut und wisset, haltet Wacht, bereit das Werk, felsenfest den Glauben, klar den Sinn und stumm den Mund. Schweiget!"

So viel aus den „Klagen eines Juden". Wer nur im Stande ist, in ihren Inhalt würdigend einzugehen, wird an ihnen ein Zweifaches unmöglich verkennen, ihre Wahrheit und ihre Tiefe. Ihre Wahrheit, denn sie sind ein durchaus treuer Spiegel der gegenwärtigen annoch unversöhnten Welt; ihre Tiefe, denn sie dringen bis zum untersten Grunde und in die innerste Mitte des geistigen Lebens der Zeit. Darum ist eben diese Tiefe zugleich ihre Wahrheit, und diese Wahrheit ihre Tiefe. Was man daher auch immerhin versucht hat, feindlich gegen die „Klagen" vorzubringen, man hat sich nur eine höchst undankbare Mühe gegeben, denn man hat sie unmittelbar dadurch nur wahrer und tiefer gemacht: die Gegner selbst haben bewiesen, wie wahr und treu gerade auch ihnen selbst gegenüber der Sänger das Leben nach jenen Beziehungen schildere, und wie tief er es in seiner untersten Wurzel auffasse, dasjenige Leben nämlich, das er so schildern und anfassen muß. Die Wahrheit macht leider gerade hier nur zu bittern Ernst, und diese Bitterkeit ist die gar nicht süße Ironie, die Jene nur zu gut fühlen, die sie treffen will und wirklich trifft.

Je wahrer aber und tiefer die Klagen sind, desto weniger konnten sie ungeklagt bleiben, die Klage ist ebenso nothwendig, als sie wahr und tief ist; es war nicht anders möglich, sie mußte geklagt, und sie mußte ausgeklagt werden. Der Ton der Klage selbst ist nur der reine wahre Ausdruck ihres Inhaltes. Der heilige Psalm, die Prophetensprache ist zum Muster genommen; aber wer möchte sagen, daß es darum eine bloße Nachahmung sei? — Die Klage ist originell, denn sie hat einen eigenen Inhalt, einen eigenthümlichen Schmerz, der ernst und groß genug, um seinen ebenso eigenen und eigenthümlichen Ton zu finden. — Sie ist nicht Klage über den Schmerz, der im alten Bunde gefühlt worden ist, sondern Klage über den Schmerz der Gegenwart. Der Jude des alten Bundes klagte wohl wegen der noch nicht erschienenen Erlösung; da er sie aber freudig

heranziehen sah, ward seine Klage gemildert, sie ward zugleich selbst Freude. Nicht so klagt der Jude in der Zeit des neuen Bundes: denn die That der Welterlösung ist geschehen; aber an ihr hat er nicht Antheil genommen, in seine Geschichte und in die Geschichte seines Volkes ist sie nicht eingedrungen, — und zwar, weil er nicht wollte und weil sein Volk nicht wollte. Denn der wirkliche und wahre Jude ist in der Fülle der Zeit, in der die Erlösung geschah, Christ geworden. Darum sagten wir, der Unglaube des Juden an das Christenthum sei zur Zeit des in die Welt schon eingetretenen Christenthums Anomalie und Anachronismus. Aber dieselbe Anomalie und derselbe Anachronismus gilt auch dem in der Zeit des Christenthums noch vorhandenen Heidenthum. Und auch auf dieses bezieht sich die Klage. Wenn zur Zeit, da Christus als Weltheiland und mit ihm das Christenthum als Erlösungsanstalt noch nicht erschienen war, der Heide tiefe Sehnsucht im Innern nach Erlösung fühlte; und wenn zu derselben Zeit der Jude die Sehnsucht mit dem Heiden theilte, dadurch aber eben über ihn hinaus war, daß ihm die sichere Verheißung eines Erlösers gegeben wurde: wenn somit der Jude auf den Erlöser hoffte, und diese Hoffnung der Trost des Juden wie des Heiden war, — so stellt sich in der unmittelbaren Gegenwart ein gar nicht unähnliches Verhältniß nochmals heraus. Der Heide der Gegenwart verkennt in seinem Unglauben an das Christenthum wohl den Erlöser, nichts desto weniger trägt er in seinem schmerzlich getheilten und zerrissenen Innern tiefe Sehnsucht nach ihm. Wenn er diese aber selbst nicht versteht und nicht würdigen kann, so kann dieß um so mehr der Jude, dem in uralten Tagen schon die Verheißung gegeben ward. Begreift und versteht er nun wirklich, freilich spät genug, was er begreifen und verstehen soll, die große Wahrheit des Christenthums, so liegt es auch an ihm, das Begriffene und Verstandene dem Heiden der Gegenwart zu verkünden. Und dieß ist die Aufgabe, die dem Sänger der „Klagen eines Juden“ zu

Theil geworden ist. Darum ist Joel Jacoby der Jeremias der Gegenwart, und darum sind seine Klagen so wahr, so tief, so nothwendig, darum sind sie, wie die des Jeremias, Thränen.

Was Joel Jacoby in den „Klagen“ im Gewande tief erregender Poesie vorträgt, das bringt er in den „Religiösen Rhapsodien“ in klarer, ernster, belehrender Prosa vor, aber nicht ohne daß den letztern ihre Eigenthümlichkeit im vollen Maaße bliebe, was schon aus einer kurzen Angabe des Inhaltes der letzten erhellen wird. Nach einem in das Ganze einleitenden Prolog spricht die erste Rhapsodie über das Erlösungsbedürfniß in der Welt; die zweite über die Geschichte, deren Auslegerin die heil. Schrift ist; die dritte über das Glauben und den Glauben; die vierte über die allgemeine, unsichtbare Kirche; in der fünften fassen der Leser und der Autor das Gesagte zusammen; sodann folgt der Epilog.

Ohne das gedankenreiche Buch nach seinem eben angegebenen Hauptinhalte durchzusprechen, begnügen wir uns damit, eine längere Stelle über die heil. Geschichte mitzutheilen, die zugleich anzeigt, welches der Faden sei, durch und an welchem der Verfasser vom Judenthum in das Christenthum herüber geführt worden ist. Zugleich wird diese Stelle gegen das Ende hin geeignet sein, nahe zu legen, wie Unglaube an das Christenthum in der unmittelbaren Gegenwart nicht nur ein Auflehnen gegen die religiöse Ordnung, sondern gegen jede vom Geiste des Christenthums durchgriffene Ordnung ist. Die Stelle aber lautet:

„Die heilige Schrift beginnt mit der Schöpfung durch das Wort, oder mit dem weltgewordenen Worte, und sie erzählt die Geschichte des Urvaters, den Gott vollkommen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Er ging, durch die Sünde, seines hohen Zustandes verlustig, und er erkannte Gott, anstatt daß er zur lebendigen Anschauung bestimmt war. Aber auch die Erkenntniß ging bei seinen Nachkommen

verloren. Die über die Erde zerstreuten Völker kannten nicht mehr die Sage von dem ewigen Gott. Die Schrift zählt in einer hochwichtigen Denktafel nur die Namen der Menschengeschlechter auf, und sie überläßt es der geschichtlichen Forschung, ihre Begebenheiten zu erfahren, und, vermittelst ihrer, sich die biblische Geschichte Gottes in der Welt zu ergänzen. Die Völker suchten Gott, und sie fanden ihn nicht. Von ihnen gilt, was die heil. Schrift bedeutend sagt: Sie haben bekannt, daß sie Gäste und Fremdlinge auf Erden sei'n; denn die solches sagen, die geben zu verstehen, daß sie ein Vaterland suchen. Ein großer, ein elegischer Zug nach der Wesenheit Gottes geht durch ihre Geschichte und ihre Bestrebungen. Die verschollene Sage von dem ihnen verloren gegangenen, lebendigen Gott klingt geisterhaft durch ihre Träume, und die Ahnung war ihnen Ersatz für die Erkenntniß. Die heilige Phantasie rang sich empor und bildete die Götter; und die Geschichte dieser Phantasie ist das Heidenthum. Das ist das Reich des Schönen und der Schönheit auf der Erde. Die Phantasie kennt nur die Schatten des Wahren. Darum ist sie angewiesen, heiter und bunt zu malen und zu erdichten, was sie nicht hat. Sie geht von den vorhandenen Formen in der Natur aus, und träumet sich selig-befriedigt, indem sie die letzteren vergeistigt. In diesem Moment, daß der Mangel einer Offenbarung den Traum und das Suchen nothwendig macht, und daß er zugleich das Individuum auf sich selbst und die eigene Selbstständigkeit kräftig zurückweist, in diesen Momenten — sag' ich — liegt die Sühne, die Sittlichkeit und zugleich das Heroische des Heidenthums. Die Griechen und die Römer durften handeln, wo wir zu dulden verpflichtet sind." — —

„Wo wir künstlerisch bilden, beteten die Heiden an. Wie aber jede Kunst — Anbetung und Verherrlichung der eigenen Seele und des eigenen Seelen-Vermögens ist, so war der Gottesdienst der Heiden Verherrlichung und Anbetung der eigenen Natur und der eigenen Gaben. Die Kunst wurde

ihnen zur Religion, und ihre Götter, ihre Gesetze und all' ihre Bildungen waren darum künstlerisch. Sie schwankten und bewegten sich — wie es dem wahrhaften Kunstwerke geziemt — zwischen dem Ideal und dem Naturtrieb oder der natürlichen Gesundheit; und Du kennst die bedeutenden Sagen, die Homer von den Göttern aufbewahrt. Sie, in welche eine fruchtbare, heitere Phantasie die Verherrlichung aller Naturkräfte, aller Formen und Gaben hineinwob — sie versenken sich abwechselnd in das scheinbar Gemeine, und steigen von den olympisch-idealischen Thronen herab in die rohe Wirklichkeit. Wie die Götter, also auch immer die Anbeter; sie schwanken und schweben zwischen dem Geiste der Natur und zwischen dem freilich gebändigten Trieb, und verfallen zuletzt (wie das immer geschieht) dem Fleische, in seiner Formlosigkeit und Brutalität. Die Geschichte dieser Schwankungen bewahren uns die Annalen der Völker; und es offenbart sich in ihnen eine umfassende Liebe Gottes zur Welt, welche sie reif machen und heranziehen wollte für die Herrlichkeit, als die verloren gegangene Sage vom wahrhaften Gott durch Christus wieder allen Völkern verkündet wurde."

„Die Schrift begnügt sich mit der bloßen Andeutung dieser Zustände, welche, aus oben angegebenen Gründen, einer heiligen Geschichtsschreibung weder würdig, noch fähig sind. Sie knüpft ihre Erzählung daran an, daß die Erkenntniß des lebendigen Gottes sich in den Vorfahren der Juden, den Patriarchen, erhielt, und sie geht nun über zu der Detailgeschichte dieses Volkes, welchem Gott allein sich offenbarte durch das Wort in dem Gesetze. Es sind die Juden begnadigt gewesen von jeher, und sie waren die Bundeslade, in der das Gesetz Gottes und seine Erkenntniß aufbewahrt wurde, als Finsterniß und Träume die Völker rings umher überwölkten. Es sind die Juden, durch den Bund mit ihren Ahnen, das erwählte Volk Gottes gewesen, ein Volk der Patriarchen und der Martyrer für die Welt, und sie sind ein Zeugniß Gottes für die Völker von seiner Geschichte in der Welt. Dar-

um hat sie der Herr zerstreut unter alle Nationen, damit sie, durch ihr Angesicht, zeugen von der Wahrheit der Schrift und von der Ewigkeit des gnadenvollen Planes. Jeder Jude, der unter Euch herumwandelt, ist ein redendes Evangelium, das bis in die fernsten Zeiten hinaufreicht. Du aber, Volk der Schmerzen, trage mit Gott ergebenem Sinne die Last, und, trotz des Schimpfes, trotz des Hohnes, klammre Dich immer fester an das Gesetz und seine Lehre. Das ist Deine Sendung unter den Völkern, die des Gesetzes entbunden sind, daß Du dasselbe in seiner Lauterkeit und — vor allen Dingen — in seiner Begränzung und Beschränktheit bewahrest und der Welt erhaltest. Wo viel Leben ist, waltet viel Irrthum. Um auch andere Völkerschichten der Gnade theilhaftig werden zu lassen, um sich, wie durch den Sündenfall und die Erscheinung des Erlösers, nochmals in der Welt zu verherrlichen, könnte die Sage vom lebendigen Gott vielleicht nochmals, auf kurze Zeit, bei den Nationen verloren gehen, oder doch verdunkelt werden, und — nicht mehr der Phantasie — sondern der auflösenden Ironie, oder dem spekulativen Gedanken Platz machen. Dann wirst Du, heiliges Volk, welches Du das Unverletzliche treu in Deinem treuen Busen bewahret hast — dann wirst Du, erwähltes, treues Volk, der Erretter sein, und Einer aus Deiner Mitte könnte die Welt abermals erlösen."

„Du Volk der Erniedrigung und der Schmerzen — Deine Herrlichkeit und Deine Freude wird noch groß werden. Du bist das Opfer gewesen, aus dessen köstlichstem Blute, für alle Nationen, das Mysterium der Liebe, der Versöhnung und der Freiheit entsprossen ist. Du allein bist, durch den unerforschlichen Willen des Herrn, das Volk des Gesetzes und der Knechtschaft in Gott verblieben, und sollst es bleiben immerdar, bis Gott Dich des Gesetzes offenbar entbindet. Was sie Deine Halsstarrigkeit und Deinen Fluch nennen, das ist Deine Sendung, das ist Dein Segen. O ich weiß, wie Du Dich aus der Fessel hinaussehnst, wie Du lechzest, entbunden

und erlöset zu werden. Und wüßt' ich es nicht, ich brauchte nur die Bücher des alten Bundes nachzuschlagen, in denen die Geschichte von der Sehnsucht aus dem Gesetze, von dem Durst nach der Liebe verzeichnet ist. Es möchte das Volk sprengen die Ketten des Gesetzes; und die Propheten und die Sänger beschwichtigen die himmlische Regung, indem sie von der Pflicht reden und eine erlösende Zukunft singen. Die erlösende Zukunft kam; aber die Juden sollten ihrer nicht theilhaftig werden. Das war und das ist der Schmerz der Juden; und die Schmerzen der übrigen Völker, die den geahndeten Gott suchten und nicht fanden, sind nur Schatten gegen den Schmerz der Juden, die Gott in seiner Wahrheit wußten, und ihn aus der Gewitter-, aus der Zornwolke nicht einführen durften unter sich. Und willst Du diesen Schmerz an Dir vorüberziehen lassen, so so lies die klagenden Psalmen. In ihnen hat der Schmerz sein Geheimniß gefunden; es möchte die Seele zerfließen in die erkannte Liebe, und doch ist dieselbe gebunden durch das Gesetz. Es möchte die Seele Gott herab ziehn in die Mitte des Volkes; und doch wohnt er, außer den Knechten, als Jehovah. Darum sagt man mit Recht: die Psalmen sind die Verkündiger des Erlösers, und das Wunderwerk der Erlösung ist in ihnen angedeutet."

„Hier beginnt wieder die heil. Schrift mit der Geschichte Jesu Christi, nachdem sie einen großen Zeitraum liegen lassen und die Schmerzen und die Zerrüttungen der Juden bloß angedeutet hat. Christus ist der Erlöser, weil er Gott aus dem Gesetz erlösete, und ihn allen Völkern der Erde in seiner Liebe und Herrlichkeit, durch das Wort, verkündigte; Christus ist der Befreier, weil er alle Völker gleich machte vor Gott. Das ist der Anfang der Freiheit auf der Erde. Und merk' es wohl: das Christenthum fand seinen Anfang in der Befreiung vom göttlichen Gesetz und in der Gleichheit der Völker vor Gott; und es findet seine Erfüllung in dem Befreien von irdischen Uebeln und in der Gleichheit der Völker unter sich." —

„Mit der genauesten Ausführlichkeit, durch verschiedene Apostel aufgezeichnet, findest Du die Hauptbegebenheiten Jesu, wie sie sich an seine Lehre knüpfen und sie enthalten. Und jegliches Wort ist ein Stern, der vom Himmel auf die Erde gefallen ist; und jeglicher Gedanke ist eine Säule für das Menschengeschlecht, woran es sich stützt. Und Alles, was gesagt, gesungen und geformt wurde, ist ein Schattenspiel gegen die Herrlichkeit, die Tiefe und die Formfülle des Evangeliums. Denn die Liebe tritt verkörpert vor Dir her, Du schaust gleichsam in den Busen Gottes, und das Triebwerk seiner Liebe und Barmherzigkeit ist Dir geoffenbart."

„Ich habe oft darnach gerungen, die Herrlichkeit in den Evangelien des alten und neuen Bundes zu schildern; aber mein Sinn reichte nicht aus, und mein Wort fühlte sich lahm, und meine Sprache lallte nur. Ich bin erzogen und groß geworden durch die Sprüche und Lehren des alten Testamentes, und wie Blut, das durch die Adern rollt, erfüllt und belebte und ordnete meinen Leib und meinen Geist das Wort der Kraft und des Heils. Als Knabe stammelte ich, in langen Winternächten, diese Töne gedankenlos dem Vater nach; sie weckten mich aus meinem Schlaf, sie lullten mich in meine Träume, und sie wurden mir eine zweite Seele und zum Mark in dem Körper. — Und diese Seele wäre längst verdorret, dieser Leib wäre längst gebrochen, wenn Du mich nicht aufrecht gehalten, Du mächtiges Wort, wenn Du mir nicht, nach langer Irrfahrt, die Bahn in die Heimath gezeigt! Das hab' ich erkannt und weit möcht' ich es ausrufen in alle Gegenden, wo Pilger wallen: es ist eine Säule aufgerichtet in dieser Welt, eine sichtbare Burg in ihr, ein Panier des Trostes und des Heils; es fließt ein Quell für die Durstigen und Matten. Und diese Säule, diese Burg, dieß Panier und dieser Quell — das ist das Wort des Evangeliums. Wer Dir die sichtbare Säule unterwühlt, die Dich stützt, wer Dir das Haus zerstört, in dem Du wohnst, wer Dir die Fahne besudelt, der Du folgst, wer Dir den Quell

vertrocknet, der Dich tränkt: der ist ein Feind Deines Leibes, und Du sollst ihn unschädlich machen. Wer Dir aber die Säulen unterwühlt, die Deine heilige, unsterbliche Seele stützen, wer das Haus zerstören will, in dem die Völker und die Geschlechter wohnen, wer die Fahne frech besudelt, der Jahrtausende gläubig gefolgt sind, durch Blut und Noth: der ist ein Feind der Menschen, ein Feind Deines Geistes, und Du sollst ihn weg stoßen, damit er Dich nicht verdirbt und die Geschlechter.«

„Die Momente in Jesu Leben sollen mit Recht als Mysterien betrachtet werden, und wer sie deutelt und betastet, der zeigt, daß er von dem Geheimniß der Liebe gar keine Ahndung hat, wie mächtig und riesig sie schon in der Menschenbrust Wunderwerke schafft. Halte hier fest die unfehlbaren Lehren der Kirche, und entweihe nicht das Geheimniß durch alltäglichen Sinn. Willst Du aber das Werk der Erlösung in seiner körperlichen Darstellung und in seinem Verhältniß zu den Völkern überhaupt näher kennen, so ergänze Deine Ansicht und Anschauung durch die Geschichte. Das Gesetz bei den Juden war zum Fachwerk und zum pharisäischen Zeremoniendienst geworden. Die Götter der Völker waren zu Fratzen und Schatten erbleicht. Alles Schöne und Göttliche in der Phantasie hatte das Römerthum verwischt und vernichtet. Der Geist der gottträumenden Ahndung war aus den Gestalten gewichen, und das Fleisch, in seiner rohen, brutalen Gewalt, saß auf den ätherisch-olympischen Thronen. Zu diesem Abfall mußte das Reich des Schönen kommen, damit die jammernde und zerknirschte Welt den Trug erkenne, und für die Lehre vom wahrhaften Gott empfänglich würde.“

»Lasse Dir es erzählen von den Annalen der Völker. Noch niemals ist die Sünde so riesenartig, so weltbeherrschend, so bewußt aufgetreten, als es nahe vor und nach dem Erscheinen Christi geschehen. Jener Sulla und Marius, und jene Genossen des Cäsar, jene Götzen-Imperatoren — sind sie und ihre Zeitgenossen doch die Colosse im Fleische, welche

jegliche Spur von der Geist- und Formbildung vertilgt, und welche sich als Götter über die gebeugte und geknechtete Erde gesetzt hatten. Erfülle Dich, mit prüfendem und forschendem Sinne, von dem Bestialischen jener Zeit, und das Wunderwerk der Erlösung, durch Christus, wird Dir als nothwendiges Ergebniß der Liebe Gottes zur Welt erscheinen. Du wirst in ihm den Befreier aus der Knechtschaft des Geistes und des Leibes erkennen. Und allenthalben und immer, wenn (wie jetzt) ähnliche Schande und ähnliche Noth die gedrückte Welt erfüllt, bietet sich ihr eine durchgreifende Rettung dar: die Rettung durch den Glauben und durch das verkörperte Heil in der Kirche."

„Es haben christliche Dichter gar oft von dem bunten, heidnischen Götter-Getümmel gesungen, und sie trauerten in weichen, melodischen Tönen wegen des Einen, welcher den glänzenden Reigen verdrängte?! Wer dieses Wort gesagt, dem ist die geheimnißvolle Tiefe des Erlösungswerkes nicht aufgegangen. Auf ihrer Oberfläche treiben freilich klägliche Gestalten ihr kümmerliches, pfäffisches Wesen, welche den ringenden Geist nicht befriedigen, und welche ihn das schöne Reich der Phantasie zurückwünschen lassen. Aber es soll der wahrhafte Dichter noch kommen, welcher, aus gotterfüllter Seele, auf Dante's Saitenspiel, mit Dante's Tiefsinn, die große Geschichte singt, als die heidnischen Phantasiegestalten, durch die Verkündigung der Wahrheit, erbleichten. Es sehnten die geschändeten Götter sich selbst nach Erlösung, und sie streckten die schön geformten Arme dem Befreier entgegen. Denn der alte Geist einer irdischen Verklärung war aus ihnen gewichen, und die Rohheit war eingewandert in die marmornen Leiber. Da kehrten sich die Entwürdigten willig und freudig dahin, von wannen sie gekommen; sie sanken als Ideen zurück — in Gott. Ihre Sendung war erfüllt; sie hatten Gott verherrlicht und die Völker für seine Erscheinung in Christo vorbereitet. Die Ahndung hatte die Gebilde erschaffen; wie wollten die Traumgestalten vor der

Wahrheit bestehen?! In der Nacht leuchten die Sterne. Ihr Strahlenschimmer erquickt das umdunkelte Auge, und tiefsinnige, phantasiereiche Träume knüpfen sich an die Betrachtung des Himmelheeres. Blitzt am fernen, rosigen Saume der Morgenstrahl: da verschwimmen und erbleichen und erblassen die lieblichen Kinder der Nacht. Was die Dunkelheit erleuchtet hat, das gewahrt der keimende Tag nicht mehr; und wenn die Lichtfülle der Sonne kommt, da hat sie nichts zu verdrängen. Sie hat zu strahlen, zu erquicken, zu laben! Also das Christenthum und sein apostolisches Wort, im Gegensatze zum Heidenthum."

„Wohl bedarf diese Zusammenstellung einer tiefern Erörterung. Denn viele edle Gemüther zieht es nach der heidnischen Welt zurück, und der Geist, der in ihnen waltet, ist, ohne daß sie es wissen, der Geist des Griechenthums, oder gar der Sinn des Römerwillens. Statt der christlichen Selbstentäußerung und Selbstverläugnung theilhaftig zu werden, möchten Jene sich heroisch-griechisch in genialischer Fülle entzünden, und möchten, mitten auf ihrer glänzenden Bahn, in ihrer Leidenschaft und für dieselbe verglühen. Die Bedingungen unserer Wissenschaft, die Reize unserer Phantasie wurzeln im Heidenthum, und finden in ihm die Methode und das Ideal. Die Bedingnisse unseres Lebens und unserer rechtlichen Institute wurzeln in den christlich-germanischen Kreisen, in dem Mittelalter der Welt, und finden in ihnen die Rechtfertigung und den Organismus. Die Phantasie malt Vieles, die Wissenschafft construirt Manches, was das Leben (sowie die Erde eine welke Blume) von sich wirft, und was das Recht verdammt; und umgekehrt: das Leben ordnet und das Recht erheischt, wie es der Phantasie unkünstlerisch, und der Wissenschaft nicht streng genug erscheint. In den Individuen und Völkern, bei welchen sich die Phantasie am reichsten ausgebildet, und welche, in den Ergebnissen der Wissenschaft, das letzte und vollendetste Resultat menschlicher Vollkommenheit suchen, herrscht eine unverkennbare Neigung

für die heidnische Anschauung; und statt der christlichen Welt des Rechtes, wollen sie die Welt wissenschaftlich-construirter Experimente, oder die künstlerische der Alten. Denn allenthalben, wo das Angebetete der Nation oder des Individuums ein eigen Gebildetes ist, wo die Institute des irdischen Lebens ihre Anknüpfung und ihren Zweck nicht in der christlichen Anschauung, sondern in sich, ihren Versuchen, ihrer vollendet-thatsächlichen Erscheinung, ihrer Abgeschlossenheit und Vollkommenheit finden, waltet mehr oder minder der Geist des Heidenthums, dessen Bedingung ja eben darin bestand, daß Gott ein Händewerk war, daß mithin das Göttliche durch das Sinnliche sich ausprägen konnte, und daß in dieser Vermischung der Kreatur und ihres Schöpfers, für die alte Oekonomie und für die alte Welt überhaupt, etwas Vollkommenes, etwas Vorbereitendes, etwas Planvolles lag. — Du weißt, welche entsetzliche Bewegungen dieser Geist hervorgerufen, da er wieder frevelhaft erwachte, nachdem er längst bezwungen schien; und wie er dennoch in seinem Vorüberwehen Großes und Segensreiches gewirkt hat. Die Götter werden auf die Erde nicht mehr zurückkehren; aber man sagt: die alten Götter kämpfen für die Revolution und in ihr, und sie sind noch nicht begraben, obgleich ihr Leib längst todt ist."

Daß der Verfasser bei seinen schönen und edlen Bestrebungen des Beifalls der guten und der Verständigen gewiß sein konnte, muß sich von selbst verstehen. Daß es aber auch wirklich der Fall war, wissen wir aus den Beurtheilungen, welche die beiden vorhin geschilderten Schriften bei jenen gefunden haben, welche die gute und heilige Sache zu der ihrigen gemacht haben. Er selbst bezieht sich darauf in der Vorrede zu der Schrift: „Harfe und Lyra", die er als Seitenstück zu den „Klagen eines Juden" selber bezeichnet. In dieser Vorrede kommt er auf die Juden näher und umständlicher zu sprechen, als es bisher der Fall war, indem er zugleich die unwahren-

und revolutionären Bewegungen eines jungen Judenthums treu und kräftig zeichnet. Wenn wir Einiges über diesen Punkt mittheilen, müssen wir vorläufig erinnern, daß der Verfasser, als er seine Ueberzeugungen niederschrieb, selbst noch Jude war.

„Vor Allem aber möge meine Schrift auf die Juden wirken, für die meine Seele in einer inbrünstigen Liebe glüht, wie die Gesänge dieses Buchs sie abermals ausdrücken. Was hab' ich immer verkündet und gefordert? — Die Juden sollen entweder verharren in der alten Herrlichkeit ihres ewigen, mächtigen Glaubens, der wie eine Säule in dieser gebrechlichen Welt prangt; oder — wenn ihr Gewissen es ihnen erlaubt — sie sollen mit Freudigkeit zur christlichen Kirche übertreten und alsdann nicht aufgeklärte, getaufte Juden werden, wie sie zu Dutzenden auf der Gasse herumlaufen, sondern gläubige, bußfertige Christen. Denn der Gott Israels in seiner Wahrheit und Herrlichkeit ist ewig und groß; und Christus in seiner Wahrheit und Herrlichkeit ist ewig und groß. — — — Aber die impertinenten, aufgeklärten, neumodischen Judenjungen — und namentlich manche Blattschreiber unter ihnen — das ist ein freches, nichtsnutziges Gesindel, welches noch das größte Unheil über unser Volk bringen wird. Da sei Gott in seiner Barmherzigkeit davor, daß das alte ehrwürdige Judenthnm am Ende noch zum Schlupfwinkel und zum Helfershelfer für die Revolution und die heillose jungteutsche Wirthschaft werde. Im Namen der Nation und der Religion, zu der ich mit Stolz gehöre, protestire ich gegen das Treiben, welches in neuester Zeit von neumodischen Juden ausgegangen; und erkläre ich hiermit, daß die leiseste revolutionäre Richtung, in sofern sie mit dem Judenthum und seinen Fundamenten in Verbindung gebracht oder gar von ihnen abgeleitet wird, als Verrath, als Lüge und als Hirngespinnst zu bezeichnen ist. Keine Religion bringt in ihren Grundzügen so viel Ehrfurcht vor der von Gott

eingesetzten Obrigkeit und so vielen Haß gegen die leiseste liberale, oder gar revolutionäre Tendenz, wie gerade das Judenthum; und Diejenigen, welche etwas Anderes verkündigen, sind keine Juden, sondern Spektakelmacher, Zotenreißer und freche, unwissende Blattschreiber."

„So gründlich verhaßt mir die revolutionäre Anschauung an sich ist, so weiß ich sie doch bei den christlichen Völkern und bei christlichen Individuen als eine vorübergehende Tendenz ihres ganzen Bildungsganges und ihrer Geschichte zu schätzen und zu würdigen. Hingegen ein liberaler und revolutionärer Jude, ein liberales und neumodisches Judenthum — das ist die widerwärtigste und lügenhafteste Schand- und Affen-Komödie, die je gespielt worden. Das ist eine solche Heuchelei, eine solche Fratze in sich, wie sie noch nie dagewesen. Ein Jude sein — heißt: — Ich halte in alle Ewigkeit fest die Gebote und Satzungen Gottes, wie und weil sie meinen Vätern überliefert worden sind; ich halte sie fest in aller Strenge, bis auf die kleinste Faser ihres Inhalts, ich halte sie fest nach Jahrtausenden, in der Noth, in der Fremde, unveränderlich und mit Freudigkeit. Ich gebe nicht eine Hoffnung auf, ich gebe nicht einen Schatten vom Gesetz auf, und eher stürzt die Welt zusammen, ehe ein Buchstabe vergeht von dem Worte Gottes und den Lehren meiner Rabbinen. Ich handle und glaube also, weil Gott selber den Bund geschlossen hat mit meinen Vätern, und weil meinen Vorfahren und ihren Nachkommen geboten ist, in alle Ewigkeit festzuhalten die Gesetze und Lehren des alten Bundes, wie sie aufgezeichnet sind im alten Testament und wie sie unerschütterlich erweitert wurden von den Rabbinen. Also verhält sich der Rathschluß und der Befehl Gottes, welcher durch die Offenbarung seines ausdrücklichen Willens über uns gekommen ist, und welchen in seinem ganzen Zusammenhange keine irdische Machtvollkommenheit, am wenigsten aber der irdische, wankelmüthige Gedanke erschüttern, lösen oder nur bis auf die kleinste Einzel-

heit verändern darf: — bis sich, wie es verheißen worden ist, uns die zeitliche Erfüllung und Erlösung mit den Merkmalen der göttlichen Sendung offenbaret. — Das ist das Judenthum. — Und nun werfe ich ganz einfach zwei Fragen auf: Welche Thorheit und welchen erbärmlichen Vorwitz zeigt es, wenn unerfahrne Leute und Journalisten, die, wie Jedermann weiß, nicht werth sind, Einem unsrer alten Rabbinen die Schuhriemen zu lösen, wenn solche modische Subjecte sich erkühnen, mit ihren aufgeklärten Redensarten in dem Judenthume herum zu wirthschaften und es zu reformiren. Dieses Judenthum, welches Jahrtausende lang dem Henkerschwert getrotzt hat, welches durch das Martyrerblut der Heiligen und Heroen an die Weltgeschichte ewig gekittet ist, welches alle Kämpfe überwunden hat, und heute noch glorreich und mächtig in den Herzen und in allen Ländern blüht — dieses Judenthum sollte sich vor den faden, albernen Phrasen und Reden der Blattschreiber beugen, die ungefähr Dasselbe verkünden, was heut zu Tage jede liberale Schneider-Mamsell deklamirt. Ich behaupte: Eher verschwinden alle neuen Schriftsteller spurlos, ehe ein Wort vergeht, welches der unbedeutendste Rabbi aufgezeichnet hat. — Die andre Frage ist die: Mit welcher Stirn dürfen Leute eine liberale und revolutionäre Maske vornehmen, die, vermöge ihres Grundprinzips, auf die absolute Conservirung des Uralten angewiesen sind; und wie dürfen Diejenigen eine Propaganda moderner Ideen predigen, die, durch die Basis ihrer Religion, in dem Boden der unerschütterlichen alttestamentarischen Idee wurzeln. — Auf diese Fragen gibt es gar keine Antwort, und zu meiner Freude muß ich auch sagen, daß die meisten Juden von dem neuen Treiben gar Nichts wissen wollen und daß lediglich einige junge Leute den Lärm unterhalten, welche, weil sie Narren und Abtrünnige sind, weil sie in ihrer Unwissenheit Nichts vom Judenthum verstehen, demselben gar nicht zur Last fallen."

„Hoffentlich wird niemals die leiseste Veränderung eines

Zeremonial-Gesetzes oder die Reform der uralten liturgischen Institute öffentlich und gleichsam als gebilligte Tendenz vor sich gehen. Es handelt sich hier um ein mächtiges, ehrwürdiges Gebäude, das, bis auf den kleinsten Stift, in sich zusammenhängt, das, wird ihm der scheinbar-unbedeutendste Nagel genommen, unfehlbar zusammenstürzt und nicht etwa der christlichen Kirche Platz macht, sondern dem wahrhaft zerfressenden und alle göttliche und menschliche Institute auflösenden, nackten, philosophisch-encyklopädischen Deismus. — Sollte je der Tag kommen, an welchem sich das neumodische Judenthum — wie man beabsichtigt — irgendwo sichtbarlich constituirt und aus den Schreibereien heraus sich zu einem Institute heranbildet, so wäre hiermit die Bahn für einen Schrecken und für ein Unheil gebrochen, das freilich schon jetzt als noch bewußtloser Unsinn keimt, welches aber alsdann, wie eine wahrhafte Pest, alle europäische sociale und moralische Zustände zerstören wird und muß. Diejenigen, welche die Welt kennen und welche wissen, was einestheils hinter diesem Treiben steckt und wie es andrerseits unwillkürlich der Revolution im Ganzen und Großen als Chance zufällt, werden meine Behauptungen noch viel zu mild finden. — Die Juden selbst müssen für ihre Sache wirken, nicht durch die journalistische Presse, die meistentheils in viel zu schlechten Händen ist, als daß man ihr eine so heilige Sache anvertraute. Wo und wenn irgendwo Jemand sich erkühnt, als öffentlichen und allgemeinen Ausdruck eine Veränderung im jüdischen Ritus und in den jüdischen Geboten vorzuschlagen, sollen die gläubigen Juden, die allenthalben die Mehrzahl bilden, sich an den Fürsten des Landes wenden und als getreue Unterthanen seine Hilfe für ihr gutes Recht in Anspruch nehmen; und hoffentlich ist es zum letzten Mal geschehen, daß in Wiesbaden die widerwärtigste aller Comödien einstudirt wurde. — — Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, im Namen von vielen Tausenden meine Ehrerbietung für Herrn Anschel von Rothschild in Frankfurt am

Main auszusprechen. Der Ruhm seines großen Vermögens wird ihn kaum überleben; aber der Ruhm, in dieser erbärmlichen Zeit mit aller Freudigkeit und Strenge für den Glauben seiner Väter gelebt und gewirkt zu haben, ohne je den neumodischen Verführungen sein Ohr zu leihen, oder für sie gar seinen Einfluß zu gebrauchen — dieser Ruhm wird noch länger strahlen, als der Ruf seines Banquierhauses. —"

„Die Krone der ganzen Wirthschaft befindet sich in einem Journal, welches sich allgemeine Judenzeitung nennt, und welches allgemeines Narrenthum und allgemeines Fratzenwesen heißen sollte. Das ist die albernste, fadeste und dabei nichtsnutzigste Waschlappen-Zeitung, die jetzt in Teutschland erscheint: ein Blatt für naseweise Schuljungen, aber nicht für die tiefsinnigen und geistvollen Juden! —"

Joel Jacoby nennt die gegenwärtige Schrift ohne Zweifel deßwegen ein Seitenstück zu den "Klagen eines Juden," weil in ihr die dort angestimmte Klage sich fortsetzt. — Geht also, könnte vielleicht Jemand fragen, das Klagen fort, und nimmt das Klagen kein Ende? — Wohl geht, ist die Antwort, das Klagen fort und nimmt kein Ende, denn der Gegenstand der Klage bleibt: die unerlööte und in ihren Frieden durch Versöhnung noch nicht eingegangene Kreatur. Dieß ist schön, würdig und tief in der zweiten Elegie ausgesprochen, welche die Aufschrift führt: Klage ist die Sprache aller Kreatur. Die Elegie selbst aber lautet:

„Ich klage und ich weine weil sich die Seele sehnt nach Gott. Ich klage und ich weine, weil ich hienieden wandeln muß.

Und wäre mein Fleisch von Marmelstein, und wäre mein Sinn wie Demant klar, und fäß' ich hoch auf stolzem Thron: ich klagte laut, ich weinte laut. Denn Klagen ist die Sprache aller Kreatur.

Was singen die Dichter zu goldenen Harfen, was wälzte sich machtbegabt von der heroischen Lippe? Was ahndet in

fernen Zonen dumpfhinbrütend der Mensch, was verkündete gewaltig der tragische Chor?

Die Seele fühlt sich bang, die Seele härmt sich schwer. Sie klagt und weint: weil sie hienieden nicht ein Vaterland gefunden.

Und kennest Du den Zug, der geheimnißreich sich malt im Antlitz jeder Kreatur? Und kennest Du den wehevollen Zug, der über alle Lieder, über alle Thaten bebt, der ahndungsschwer auch die blühenden Geschlechter streift?

Die Seele fühlt sich bang, die Seele härmt sich schwer. Sie klagt und weint: weil sie hienieden nicht ein Vaterland gefunden.

Frage die Nationen, die dahin gegangen, die Todten frage, die erreicht das Ziel. Was hat sie abwärts über die Erde, unstät, rastlos fortgetrieben, was hat sie angeweht mit sehnsuchtsvollem Leid?

Die Seele fühlt sich bang, die Seele härmt sich schwer. Sie klagt und weint: weil sie hinieden nicht ein Vaterland gefunden.

Sie pilgern ihre Wallfahrt, sie wandern zu dem Ziel. Sie klagen weiche Lieder, sie weinen Thränen-Melodien. Sie suchen ihren Gott, sie suchen sich ein Vaterland.

Lasse sie rastlos, rastlos pilgern, lasse sie unstät, unstät wandern. Weinen mögen sie und klagen — suchen eine Säule, suchen ihren Gott. In der Pilgerfahrt, in der Wanderschaft wohnt die irdische Heimath; in der Klage, in der Thräne blüht der irdische Trost.

Denn die Wallfahrt führt zum allgemeinen Vaterland, führt zur gnadenvollen Kirche. Denn die Klage leitet zu dem Mutterschooß, leitet hin zum seligen Glauben."

Wohl ist die darauf folgende Elegie besänftigender und tröstender Natur. Allein da der rechte Trost doch immer noch

nicht wirklich gefunden ist, beginnt die Klage aufs Neue und stärker denn zuvor. Aber auch die Ahnung steigt leise im Geiste auf, wo die rechte Quelle des Trostes und des Friedens sei. Es ist die Kirche mit ihrer göttlichen Offenbarung. So in der VI. Elegie S. 11. 12. Ferner in der VII. S. 13—16; besonders die XIII. Elegie, die also lautet:

„Unaufhaltsam rollt der Strom der Zeiten, über Felsen, über Klippen rollt er donnernd fort. Saget an — Titanenberge: — wo ist euer trotzig kühnes Haupt? Wolltet einst den Himmel küssen, weil's auf Erden Euch zu eng. Der Himmel leuchtet ewig droben; Euch deckt des Abgrunds Nacht und Graus. Saget an — gigantisch-kecke Riesen, wo ist die trotzig kühne Faust? Wolltet einst den Himmel stürmen, weil's auf Erden Euch zu eng. Der Himmel strahlet ewig droben; Euch deckt des Abgrunds Nacht und Graus. Unaufhaltsam rollt der Strom der Zeiten, über Felsen, über Klippen rollt er donnernd.

Es versinken die Geschlechter, es versinken die Heroen. Auf einem Berg von Völkerleichen thront das Schicksal hoch und hehr, und zermalmet die Geschlechter und zermalmet die Heroen. O irdisch-flüchtig Wesen — was treibest Du den lauten Tand? — O banges Menschenherz — was opferst Du dem buntbemalten Wahn? — Wie Scherben in des Kindes Hand wird einst zerschellen diese Erde, diese Sonne wird erlöschen, und die Zeit, die hienieden Alles würget, wird einst selber sein begraben.

Eines seh' ich ewig strahlen, Eines pranget unverwüstlich, wie ein weltumspannend Firmament, wie ein festgegründet-sichrer Boden. Eine Sonne seh' erbarmungsvoll ich leuchten, über Himmel, über Erden, fort in alle Ewigkeit. Das ist die Sonnengluth des Evangeliums, das ist das Licht der Offenbarung, die gespendet ward aus ewigem Quell, die, selber Ewigkeit, uns tröstet und erlöset."

Die Kirche aber ist ihm jetzt noch die „unsichtbare“, deren Begriff er übrigens sich nicht recht klar zu machen weiß, aus ganz natürlichen Gründen, denn sie ist selbst nicht. Doch ist es schon genug, daß der Gedanke der Kirche im Geist empor gedämmert ist; denn der sie wahrhaft sucht, wird sie immer finden, aber nicht als unsichtbares Phantom, sondern als sichtbare Kirche, als geschichtliches Gotteswerk in Mitte der erlösungsbedürftigen Menschheit.

Allein die aufdämmernde heilige Ahnung der wahren, gottgeordneten Kirche, ist vermischt mit anderen Ahnungen, und zwar mit schweren, düsteren und unheilsvollen. Kaum wird sie geistig geschaut, zeigen sich auch schon ihre Feinde, die Männer der Revolution, die Männer der Zerstörungslust und der Zerstörungswuth. Sie treten auf gegen die Kirche vor Allem, diese hassen sie am meisten, denn sie erwittern mit Recht die christliche Religion als die Grundlage aller wahren, göttlichen Ordnung; die Kirche aber ist die von Gott selbst bestellte Trägerin und Schützerin der Religion — des Christenthums. — Wer jedoch siegen werde im zwar längst schon begonnenen, aber in der nächsten Zukunft erst mit aller Anstrengung auszustreitenden Kampf, kann dem nicht ungewiß sein, der mit dem Wesen der Kirche zugleich auch die innere Kraft und weltüberwindende Macht derselben ahnet. Der dahin einschlagenden Elegien sind drei, die letzten in gegenwärtigem Schriftchen. Niemand wird es uns verdenken, sie hergesetzt zu haben:

„Weil ich das Frevelwerk durchschaut, weiß ich die schreckenvolle Zukunft, und nicht durch blöde Worte lass' ich mir den klaren Sinn bethören. Ungeheure Saaten zeugen ungeheure Thaten, und wer mit Blut gesä't, wird Blutiges auch erndten.

Und wohlbedacht und wohlgefügt spreche mahnend ich die unheilvolle Rede: Seit Roma's letzter Herrscherzeit, da die Königin auf Erden sank wie eine morsche Säule, da selbst die Götter schattenhaft erbleichten und darum Angst und Noth

gottlose Menschenherzen bang erfüllte — seit jener dumpfen, sühnevollen Rächerzeit hat nicht so ungeheures Werk gedroht, als jetzt in zukunftsnahen Tagen.

Damals war Zerstörung mit Verjüngung eng gepaart, und eine neue Welt erstand aus Trümmern. Wo die alten Tempel brachen, erhob glorreich sich das junge Kreuz, wo der irdische Thron zerschmettert ward, erhob sich gnadenvoll die heilige Statthalterschaft. Und als die alten Völker fielen, stürmten neue Geschlechter heran, und als die alte Lehre war verstummt, da hat die neue Botschaft sich emporgerungen, mit Adlerfittig, in Posaunentönen, weltumschwebend, weltverjüngend, welterfüllend. Denn über alle Schrecken und über die zermalmten Götter webte schöpferisch der geoffenbarte, dreieinige Gott, und Ihn verherrlichte, Ihn bestätigte das grausenvolle Werk.

Und jetzt? Ich sehe diese alten Stützen wanken, doch keine neue Säule prangt. Die alten Tempel seh' ich stürzen, kein neu Palladium winkt. Die alte Fahne seh' ich frech zerreißen, doch keine neue grüßt. Die alte Botschaft wird verachtet, und keine neue blüht. Sie wühlen und zerstören, sie wühlen ohne Rast. Sie wühlen im Herzen der Welt, sie wühlen und wühlen ein Grab. In das Grab werden sie senken das Evangelium und das Kreuz, den Glauben und die Treu'. Und wenn nun Alles schon beendet ist, vollbracht das Werk: ich gewahre noch kein Ziel und keine Freude, kein neues Leben seh' ich aus dem Schutt erblühen.

Nun wohl! Woran so lange riesig wird getrachtet, es ist erreicht. Einst kommt der große Tag der jungen Zeit: die Kirche ist zerschmettert, die Tempel Gottes sinken von des Pöbels Aexten und — wie es schon begonnen — Christi heilige Dienerschaft verblutet unter mörderischen Streichen. In Meßgewänder hüllen sich die Buben, der Gotteskelch entflammt durch schwelgerischen Trank zur neuen Raserei. Immer weiter wälzet sich der Rachedurst, die längst gestreute Saat

ist aufgegangen. Ueber die Paläste wirbeln Flammensäulen, und — wie dem Proletarier planvoll ward gelehrt — auch der königliche Säugling blutet. Nun werden Hochgerichte rings erbaut, der Henker hält das Osterfest der siegreich-jungen Zeit. Die erlauchten Geschlechter beugt und knickt das Beil, und des glorreichen Pöbels glorreich Adelthum beginnt. Faunisches Gesindel, junges Bänkelsängervolk, wie es fluchbeladen schon erstanden ist in unsern Tagen, entweiht mit frechem Finger die Lyra; entflohen ist die gottverbundne Seele des Gesanges. Das Kunstwerk wird zerbrochen, im Kothe liegen die weißen Glieder der marmornen Götter. Bis in die Gräber dringt die Gier, und, was die Ahnen durch Jahrhunderte gezimmert, das hat die Freiheit, das hat die wuthentbrannte Raserei vernichtet durch den Augenblick. Alles ist frei, Alles ist gleich: gleich an Schande, gleich an Noth, frei vom Gesetz, frei von der Freude. Die Erd' ist gleich; denn Moder und Trümmer starren rings umher. Das Weib ist frei von der heiligen Keuschheit, der Mann ist frei von der glänzenden Ehre. Die bösen Ungethüme aus der Heidenzeit — sie kehren wieder, Dämonen lauschen, der Himmel weint und selbst die alten Griechengötter klagen. Doch Jene, die das Ungeheure frevelhaft entzündet, sie stehen mit müdem Schwerte vor den Trümmern der zerbrochenen Welt und, nach Art und Weise neuer Zeitheroen, durch die Oede schallt ihr Hohngelächter.

Was nun? Der Rachedurst wird auch gestillt, das Henkerbeil will rasten. Die königlichen Geschlechter sind bald hinweggerafft, der Mord mordet sich zuletzt. Das Hohngelächter kann nicht ewig schallen und die Zerstörung — sie zerstört sich selber. Was nun? Wenn Alles schon vollendet ist, vollbracht das große Werk der jungen Zeit, ich gewahre noch kein Ziel und keine Freude, kein neues Leben seh' ich aus dem Schutt erblühen."

* *

„Einst, in spätern Zukunftstagen, da wandert über die Berge ein fremder Mann aus ferner Zone. Der schaut hinab in das weite Thal und schaudert und staunt.

Aschenhaufen rings umher, wüste, öde Trümmer. Wo sonst die Städte lieblich prangten, wohnen Todte in den Gräbern; wo sich der Markt geschäftig drängte, heulen Wölfe durch die Gasse. Verwaiste Schwerter und zerrissene Fahnen mahnen bang den Pilger; auf Kronen tritt der Fuß, und um den Altar, um die Säule windet sich das Epheu.

Vor den Bächen sitzen wehevoll die Greise, sitzen die Jungfrauen und weinen und trauern, wie Jene einst bei Babylons Gewässern. Die zerbrochnen Harfen hängen an den Thränenweiden und der Sturm klagt mitleidvoll durch ihre Saiten. Aber abwärts schreiten, steigen nach vollführtem Räucherwerk — die Eumeniden, die wohlmeinenden Töchter der Nacht, die längst bezwungenen, die längst begrabenen, die von den Grüften auferstandenen. Schauerlicher noch, als sie der Grieche malt, wandeln über die zerstörte Welt daher die dunkeln, schicksalschweren Töchter. Denn ein Moder-Mantel schlägt erstarrte Glieder, todte Schlangen ringeln sich als schwarze Locken. Blutgier schaudert aus verwestem Leichen-Antlitz, und die Knochenhand schwingt, schwingt wuthentbrannt die düstre Fackel. Also kehrten sie blutsaugend, giftgeschwollen wieder aus jahrtausend-altem Grab, die mordrächenden, die grimmgierigen, die nimmer rastenden, und vermischt mit den Klagetönen hallt durch die Ruinen sinnverwirrend ihr alter Chor:

Wehe, wehe, wehe! — In die Nacht zurückgeschleudert hatte mit kräftigem Herrscherarm uns der gnadenvolle Vater des Lichtes, und wir, die nimmer rastenden, wir schliefen versöhnt und waren begraben auf Golgatha's Schädelstätte. — Schwangen nicht mehr grimmgierig die düstere Fackel, sprachen nicht mehr sinnverwirrend den grausenvollen Chor, peitschten nicht mehr wuthentbrannt mit strafender Geißel. — Denn eine Gnadenleuchte war entzündet, eine Gna-

denbotschaft tröstete, eine Gnadenanstalt sühnte. — Doch als durch Frevlerhand die himmlische Leuchte auf Erden erlosch, als durch schicksalschweren Schluß die Gnadenanstalt ward zertrümmert, — wehe, wehe, wehe — da kehrten wir wieder, da kehrten wir wieder. — Und schwingen die Fackel, wir schwingen die Geißel, wir rächen den Mord, wir peitschen mit Grimm, sagen sinnverwirrend den fluchbeladenen, dumpfen Chor und rasten, rasten, rasten niemals. —

Einst, in späten Zukunftstagen, da wandert, da wandert über die Berge ein fremder Mann aus ferner Zone. Der schaut hinab in das weite Thal und schaudert und staunt. — Fragt einen nackten Knaben, der mit Kronen spielt und hilflos nach dem Vater ruft: Wie nennst Du Dich, wie nennt man diese Trümmer?

Darauf erwiedert Jener: Ich bin der Enkel eines Königs, und Dieses sind Ruinen in Europa."

* *

„Doch wunderbar! So übermächtig ist die Lieb' in mir, daß noch um meinen ernsten Haß versöhnend sich die gnadenreiche Hoffnung rankt. So felsenfest ist mein Vertrauen zu Deiner weltumspannenden Barmherzigkeit, o Vater Du der Kirche und Geschichte, daß selbst aus dem Gewitterzorn, der drohend naht, eine neue Herrlichkeit für das Geschlecht ich seh' entsprießen.

Mein irdisch Auge schaut in diesen Schlachten kein Gedeihen. Wie ich auch geschöpft in manchem tiefen Quell nach Trost und nach Belehrung, wie ich auch auf ungebahnten Wegen emsig forschte nach des Kampfes Einzelheiten und Bedingung; mein irdisch Wort bekennt es schaudernd: Vor dem Abgrund steht die Welt und Menschenhand und Menschenwerk wird sie nicht retten. Die ungeheure Saat ist ausgestreut, die Aerndte wird nicht fehlen und der Schnitter kommt, wenn auch der Zufall ihn verspätet.

Der Krämergeist wird Manches noch vermeiden. Mit welken Blumen deckt man die Abgründe, und wo der Moder

frißt, da trägt man Schminke auf und freuet sich des großen Werks, das man gethan, das für die Nachwelt heldenmüthig man vollführt. Vielleicht noch ein Jahrhundert schleppt sich thatlos-krank dahin, und, hart am Grabesrand, beginnt vielleicht noch einmal gar das alte Spiel, das schon so weit gebracht in Ruhm und Ehren. Sie täuschen Alle sich mit käuflichem Verrath, spinnen trügerische Fäden, spinnen dünne, zarte, feine Lügen, und glauben, damit sei zurückgedrückt das Ungeheure und solcher Schreiber-Quark beruhige die Geister. Ein Schwertesstreich von tapfrer Heldenhand wird das Gespinnst zerreißen, woran sie weben, weben, weben; und in den Herzen Vieler, die zu lenken sind berufen, wohnt der Tod, wühlt der Wurm, wohnt der Selbstmord. Müd' ist ihr Haupt, grabsehnsüchtig, sterbeselig, und sie selber wissen, was da naht. Sie hören wohl den Geist, der unterirdisch wühlt; und durch die Prunkgemächer und durch die doppelsinnigen Actionen blitzt ahndungsvoll die Furcht, schaudert das Entsetzen. Ihr einziges Panier, die Kirche und die Freiheit, verschmähen sie, weil sie dieselbe nie begriffen. Auf Waffen und auf Ränke pocht der Uebermuth: auf Waffen, die wie Wachs die Sonne einst wird schmelzen, auf Ränke, die längst verbraucht den Schrecken nur vermehren. Und wären nicht so manche Herren dieser Welt die Wächter des Gesetzes und der Kirche und wälzte sich mordgierig hinter ihnen nicht ein dämonisch-heidnisches Gesindel; ich sagte laut: O, fahret hin, fahret hin, und nicht ein Wort spräche meine Rede für ihr verfehmtes Sünderhaupt.

Auch weiß ich wohl, daß sich die blöden Träume goldner Mährchentage nicht erfüllen durch das unheilvolle Werk. Ihr malet bunt, ihr Männer unsrer Zukunft, ihr malet hell; o malet Blut, o malet dunkel. Keine Kronen schmiedet ihr für eure Häupter und keine Herrlichkeiten rufet ihr herauf. Sie rüsten schon den Block, die nach Euch kommen, und dem Barbarenvolk führt ihr den Welttheil zu.

Also sieht mein irdisch Auge, also weiß mein irdischer

Gedanke. — Doch anders schaut das Auge meiner Seele, und anders glaubt die Religion in mir.

Denn eine zukunftsvolle Braut der Kirche blüht von Anfang an die Erde, und älter, als die Sünd' auf ihr, ist dies Verlöbniß. Und einst: da kommt der Tag, an dem die verhüllenden Schleier vom Erden-Antlitz sinken, an dem in feierlichem Festgewand zur heiligen Hochzeitkammer hin die Braut der Bräutigam geleitet und zeitlich schon die Krone der Erfüllung prangt den Völkern. Du hast bereits als himmlischer Bräutigam gnadenreich die Welt beglückt, o Kirche! Die Nationen ruheten aus in Deinem starken Arm und blickten gläubig auf aus ihrer Noth zu Deinem verheißungsvollen Sonnenauge und Dein weltumspannender Mantel hüllte wärmend ein die bangen, nackten Kinder. Doch Heil — Heil und Triumpf — wenn Du, zukünftige Kirche, als irdischer Gatte ziehst einher, wenn Du zu Deinem Gnadenthron, zu Deinem Freiheitssitz empor, die versöhnten Völker hebst, und die gesühnten Fürsten.

Das ist ein Säulenwort, ein unerschütterlicher Felsen, ein ewig Fundament, aufgerichtet in der Welt zum Trost und zur Erbauung. Dahin neiget sich das Ziel, das ist des wilden Kampfes Ende und die Zukunft. Mein irdisch Auge gewahret nicht den Faden, keine Bräutigams-Botschaft vernehm' ich, ich sehe keinen hochzeitlichen Reigen. Gräber seh' ich, die da harren, Schande seh' ich, die im geraubten Purpurmantel bebt, Tode, die gesühnt sein wollen. — Doch was der Blick nicht schaut, das glaubt die Seele, und was das Ohr nicht hört, vernimmt die Ahndung. Und in die Nacht hinaus ruf' ich das trotzerfüllte Wort:

Ihr Blitze — ihr zuckt verderbenbrütend um das Dach der Kirche! Ich aber sage Euch: Eure Flammenhäupter, eure Flammenkränze selber werden dem himmlischen Bräutigam als Hochzeitfackel leuchten.

Ihr Kinder dieser Zeit, ihr schichtet frevelhaft die Scheiterhaufen, und wollt den Leib der Kirche tödten. Ich aber sage

Euch: Ihr selber, ihr selber schürct an die Gluth, die glorreich wird die Welt entzünden, auf daß sie reuevoll und liebentbrannt dem Bräutigam zurück in die Arme sinkt.

Also bahnt der Herr die wunderbaren Wege, und vollführet die Erlösung. Der Haß, der Frevel selbst muß seiner Lieb' als Bote dienen, und aus den Gräbern quellen, strömen neue Lebensbäche. Wie eine müde Blume, die der Sturmwind knickt, so dorrt dahin, durch seine Sündenlast, das wandelnde Geschlecht. Doch ewig prangt die Erde, die es trug, und ewig strahlt die Sonne, die ihm leuchtete. Neue Saaten streut der Gärtner, neue Bäume, neue Früchte sprießen und in alle Ewigkeit lobt die Kreatur den Herrn.

Zermalmt wird das Geschlecht und sein Frevel, zermalmt, zerbrochen, ausgerottet und vertilgt. Aber ewig waltet der Plan, und ewig schaltet der Bund, die Liebe und das Sakrament. Ich sehe keine Zukunftsblüthen, darum glaub' ich sie, darum träum' ich sie. Und dieser Glaube ist mein Trost, und dieser Traum ist meine Hoffnung.“

Die am Ende des letzten Schriftchens angestimmten Töne setzen sich in zwei andern fort, in der „Stimme aus Berlin“ und in den Blättern über „die Frevel der Revolution“, von welchen jedoch das letztere zuerst erschienen ist [1]).

Wer möchte läugnen, daß die „Stimme aus Berlin“ in der edelsten Absicht sich hat vernehmen lassen? Ob übrigens Hr. Jacoby jetzt noch Alles zu vertheidigen Lust in sich tragen möchte, was er damals zu vertheidigen das gutmüthige Bestreben zeigte, wollen wir nicht entscheiden, möchten es aber kaum als wahr annehmen. Denn das „Spiel“ wird von einer gewissen bekannten Seite her schon zu lange gespielt, und zu offen werden die Karten, freilich gegen Willen, aber dennoch, und daher unpfiffig genug, gezeigt,

---

*) S. Stimme aus Berlin S. XVI.

als daß der christliche, Wahrheit und Wahrhaftigkeit liebende und über die Lüge sich nicht täuschende Mann nicht hinter das „laute Geheimniß" kommen müßte, und längst schon gekommen wäre, daß nämlich das „Spiel" nichts anderes sei als „Spiel". Doch jedes Spiel hat sich bisher noch ausgespielt, unrühmlich stets dem Täuschenden, zur Ehre aber dem Redlichen, welchen man täuschen wollte; und so wird sich auch das gegenwärtige Spiel gewiß noch zeitig genug ausspielen, wenn nicht bald die Spiellustigen sich aufmachen und dazu herbeilassen, aus dem heiligsten Ernste keinen unheiligen Spaß länger mehr zu machen. Sapienti sat! — — — — — — Lassen wir jedoch einen Gegenstand, der hier nicht mit der Umständlichkeit besprochen werden kann, die er seiner Natur nach verdient.

In der „Stimme aus Berlin" werden nebenbei oft in ganz wenig Worten über Männer, welche gewissen Parteien angehören, überaus treffende Urtheile gefällt. So ist die Rede von „der social-revolutionären Tendenz in Gutzkow", von dem philosophischen Sansculottismus in Ruge", von der „philanthropisch-humanen Narrheit in Carové", von dem „lauwarmen Geist in Varnhagen" u. s. w. u. s. w.

Schön, wahr und ergreifend ist in der „Stimme aus Berlin" die Anrede an die Katholiken:

„Seid treu Eurer Kirche! — Glüht die Begeisterung nicht durch Eure Seele, wenn Ihr sie nennen höret, Eure heilige, Eure ewige, Eure katholische Kirche: die Schöpferin Eurer Vergangenheit, die Bildnerin Eurer Gegenwart, der Trost, die Leuchte für Eure Zukunft, die Mutter Eurer Freiheit und Eigenthümlichkeit, die Bedingung Eurer Wohlfahrt, Eurer Ehre. Es ist diese Kirche durch das vergossene Blut Eurer Vorfahren auch national gekittet an Euch, den Segen strömt diese Kirche über Euch seit vielen Jahrhunderten, ihre Priester kämpften für Euch, ihre Diener bluteten für Euch; und diese Kirche wollen die Revolutionäre mißhandeln. Denn ich meine nicht die erfundene und erlogene geistig-

katholische Kirche der Schriftsteller, der Aufklärer, der Schwindler und der Projektenmacher, welche eine Kirche aus Redensarten, aus Spinnweben und aus humanen Lappen sich erträumen und welche von einer Wiedergeburt, oder gar von einer Reform derselben sprechen. Ich meine Eure wirkliche, lebendige, und lebenvolle, ich meine Eure römisch-katholische Kirche, deren Geist in alle Ewigkeiten verbleibt, der heilige Geist, deren sichtbares Oberhaupt ist der Pabst in Rom, deren Organe Eure Bischöfe und Pfarrer sind, und deren Glieder Ihr selber seid, die Ihr katholisch lebet, katholisch glaubet und katholisch gehorchet. Ich meine Eure unverfälschte römische Kirche, die sichtbar vor Euch steht, an die Ihr gebunden seit mit irdischen und himmlischen Banden; und diese Kirche wollen die Revolutionäre mißhandeln. Und jüngst war es mir, als säh' ich diese Kirche. Trauernd weilte sie, und Buben und Frevler bohrten ihre Messer in die Glieder und warfen Koth nach ihrem strahlenden Haupt. Mit schwermuthvollem Auge schaute die Kirche, Eure gebenedeite Kirche, hinab schaute sie auf Europa, dem der Racheengel bereits naht, und ihr klagendes Mutterwort ertönte also: — Mir ist bange wegen meinen Kindern am Rhein, und ich empfinde Angst wegen meiner lieben Kinder in Westphalen. Aber ich hoffe, daß sie mir treu bleiben in gehorsamer Pflichterfüllung, treu im gläubigen Ernst, daß sie nicht verrathen ihre Mutter, daß sie sich nicht verführen lassen von den Frevlern, von den Abtrünnigen und von den Aufklärern."

„Tagtäglich kommen neue Schandschriften und Schandzeitungen vor, welche Eure Heiligthümer, welche Eure Priester verhöhnen und beschimpfen, welche Euch zum Verrath und zum Abfall auffordern, und welche für Glaubensangelegenheiten sogar Euch losreißen wollen von Rom und mithin von der katholischen Gemeinschaft. Alle Schande, alles Gift dieser verruchten Zeit hat sich gewälzt gegen Eure Kirche, und selbst der Auswurf der

Menschheit, das sogenannte junge Teutschland, dünkt sich noch gut genug, Eure Kirche zu reformiren. Da ist kein Gassenjunge mehr, der nicht zum Ritter geworden an Eurer Kirche, der nicht öffentlich, sei es in Broschüren oder in Zeitungen, Eure Kirche gelästert und Eure Priester beschimpft hat, der nicht eingedrungen in das Innerste Eurer Heiligthümer und dort Eure Sakramente besudelt hat. Ist denn die katholische Kirche eine Mistpfütze geworden, daß zum Trotz gegen alles göttliche und menschliche Recht, daß jeder Bube seinen aufgeklärten Koth hineinträgt? — Ist die jungfräuliche Kirche eine öffentliche Dirne geworden, daß die Gassenjungen sie höhnen und sie, vor allem Volke, mit Schimpf und Schande überschütten."

„Oeffnet die Augen und gewahret, wo Ihr stehet, wohin die neumodischen Frevler Euch führen wollen. Die Kirche hält Euch umfangen mit dem mächtigen, zärtlichen Mutterarm, sie ist Eure Mutter, die treue, tröstende, kämpfende Mutter; und wer Eure Mutter beschimpft und sie tagtäglich ein abgelebtes, krankes, halsstarriges, sieches, böses Weib nennt und wer ihre Gewänder zerreißt: — der verhöhnt Euch selbst bis in das innerste Leben, der tritt Euch mit Füßen, der zerrt Euch das Herz entzwei. Und leset nur nach, was die Revolutionäre in gewissen Zeitungen und Broschüren sagen von Eurer Kirche!"

„Der Pabst in Rom ist Euer sichtbares Oberhaupt in Dingen des Glaubens, und in Kirchenangelegenheiten ist Er für Euch der Stellvertreter Christi. Und Wer zu den Gliedern des Leibes saget: Rebellirt gegen das Haupt! — der will den ganzen Körper zerstören. Und Wer Dein Haupt beschimpft, und es tagtäglich ein abgelebtes, unnützes, äffisches Ding nennt, der verhöhnt den ganzen Leib, der tritt den ganzen Leib mit Füßen, der zerrt Euch das Herz entzwei. Und leset nur nach, was in gewissen Zeitungen und Broschüren gesagt ist von Eurem heiligen Vater in Rom!"

„Ihr seid die Kinder der Kirche, und die Revolutionäre

beschimpfen die Mutter vor Eurem Angesicht; Ihr seid die Glieder der Kirche, und die Revolutionäre höhnen ihr Haupt auf öffentlichem Markt?“

„Aber nicht bloß Eure gebenedeite Mutter wird verhöhnt, nicht bloß Euer geistliches Oberhaupt wird beleidigt und gekränkt: — Eure Seele, Euer innerstes Leben, das Heiligthum dort wird besudelt. Sie begnügen sich nicht mehr, die katholische Ordnung zu zerstören, den Pabst zu lästern und die von Gott gefügte Hierarchie aufzulösen. Eure Glaubenslehren, Eure Sakramente, Euer Abendmahl und Eure Beichte verhöhnen sie, verflachen sie und nennen die Mysterien abgeschmackt, nicht zeitgemäß und also albern. Leset nur nach, was die Revolutionäre in gewissen Zeitungen und Broschüren sagen von Euren Sakramenten.“ — —

„O — ich kenne diese Schlange, und nicht umsonst bin ich in ihre finstere Höhle gedrungen. Der innerste Kern ihres giftigen Lebens ist der Haß gegen die katholische Kirche, und diese Kirche aus ihrer apostolischen Unwandelbarkeit heraus auf den schmutzigen Markt der Concessionen zu zerren, erst mit wohlberechneter Arglist das scheinbar Unwichtige zu benagen und zu liberalisiren, dann bis an den Altar, bis zu den Sakramenten mit mörderischer Faust vorzubringen, den Felsen Peters zu sprengen, das Kreuz selber zu zertrümmern und zuletzt auf den Ruinen der Kirche die jakobinische Herrlichkeit und die Hochgerichte für die Könige aufzustellen — das ist der große Plan und das bezwecken sie. Darum saget nicht: — es handelt sich bis jetzt um Unscheinbares! Nicht einen Stift Eures großen Kirchenbaues sollt Ihr preis geben, nicht den Schatten eines Stiftes. Die Frevler reden Euch vor, sie wollen Euch aufklären, reformiren, bilden, aus der Pfaffenknechtschaft reißen. Hyänenliebe ist das, Tigerzärtlichkeit! Ich will Euch kund thun, was sie bezwecken. Eure Kirchen wollen sie berauben, Eure Priester wollen sie demüthigen, Euren Glauben wollen sie zertreten, Euer Eigenthum wollen sie bei dieser

Gelegenheit erbeuten. Und wenn Alles vollbracht ist, wenn Ihr wüst, verlassen diesseits, verloren jenseits, wenn Ihr als Verräther an Eurem Gott, als Verräther an Eurer Kirche, als Verräther an Eurem Seelenheil dasteht, dann werden sie Euch, um zu trösten, dann werden sie Euch das humane, das moderne Hohngelächter entgegenschicken, wie Ihr es jetzt so oft erschallen hört in Frankreich. Wenn erst zertrümmert ist, was die glorreichen Väter gebaut, was Gott Euch selber gefügt hat in seiner Barmherzigkeit, da wird die Reue zu spät kommen. Und gerade auf Euch, Rheinland und Westphalen, ist es in diesen Tagen von den Frevlern abgesehen, und gerade Euch wollen sie verführen und verderben. Denn Ihr seid die Wächter für den religiösen Ernst und für den kirchlichen Gehorsam an den Marken Deutschlands, und das ist Eure historische Pflicht und Eure heilige Mission. Ihr habt über ein Jahrtausend getrotzt in freudiger, siegreicher Kraft, Eure Chroniken erzählen die Historie, und eine blutige Brücke verbindet Euch mit der Kirche. Ihr habt Euch nicht gebeugt vor dem Schwert und dem Beile — Du großes, klares, kluges Volk am Rhein, Du ehrenfestes, starkes Volk in Westphalen, wirst Du Dich beugen vor dem aufgeklärten Federvieh, vor den gebildeten Schwindlern, vor den impertinenten Schreibern, vor den lumpigen Phrasendrechslern, deren Schwert ist die Gotteslästerung, deren Beil ist der Verrath? — Sag' an, Rheinland, sag' an: Ueber ein Jahrtausend wandeltest du dahin in dem unverfälschten römisch-katholischen Wesen, du bewahrtest dein Eigenthümliches, du warst gottesfürchtig in deinen Handlungen, treu der dir von Gott gesetzten Obrigkeit, und hat dich nicht der Herr gesegnet mit seinem besten Segen, und hat er Dich nicht geschmückt wie seinen lieblichsten Garten? Ihr rheinischen Gauen — die Söhne der Kirche haben euch bebaut und geschmückt; ihr mächtigen, rheinischen Städte — der kirchliche Sinn der Väter hat euch zu Tempeln umgeschaffen, und was in euch Großes und Mächtiges gedeiht — es war

ursprünglich ein Werk der ernsten, kirchlichen Gesinnung, die von jeher dort geleuchtet hat und der ihr euren Wohlstand, eure Wohlfahrt und Eure Macht verdankt. Endlich jener tiefheitere, begabte und wunderbar klare Geist, der euch vor allen teutschen Völkerstämmen ziert — ist er nicht lediglich eine Frucht, eine gedeihliche Ausbildung des kirchlichen Gehorsams und der kirchlichen Sicherheit? Und was wollen Euch die Schwindler und die Abtrünnigen bieten, die Euch auffordern, Eure Kirche zu verflachen und zu verrathen und wankelmüthig und aufgeklärt und albern zu werden? Was werden, was können sie Euch bieten? Noth, Elend, Siechthum, Trübsal, Knechtschaft im Leben, Reue im Sterben, Schande im Grabe, also: verkrüppeltes Wesen diesseits, Unseligkeit jenseits. Darum prüfet und bleibet klar!" —

Merkwürdig ist das S. 17 rc. über die Hermesianer ausgesprochene Urtheil, welche „durch sogenannten wissenschaftlichen Hochmuth getrübte Geister" genannt werden. Jacoby erkennt „in dem sogenannten Hermesianismus ein tief angelegtes Unheil und eine entsetzliche Verwirrung für die katholische Christenheit."

Gehen wir über zu der Schrift: „Die Frevel der Revolution". Wir haben über sie nur wenig zu sagen. Und dieß ist —: Noch hat die neuere Literatur kein Werk, in welchem die Gesinnungen und die Absichten der negativen und revolutionären Geister der Gegenwart in ihrem Streben, alles Göttlich-Positive in Kirche und Staat zu vernichten, und die Welt der bittersten Noth und dem äußersten Elend zu überantworten, mit einer furchtbarern Wahrheit geschildert wäre, als in der gegenwärtigen Schrift. Wie viel Aufforderung daher, sie allen Ernstes zu beherzigen, und zu verhindern, was noch zu verhindern ist. Denn es heißt nicht so fast mehr: **Principiis obsta!** sondern: Erwecke gegen die schon ausgesäten und bereits aufkeimenden und heranwachsenden Principien die alten, wahren, die göttlich-positiven!

Aus dem ganzen Werkchen theilen wir eine einzige Stelle, und zwar folgende mit:

„Das ist ja eben der Fluch der Revolution, daß sie, um zu ihren Zwecken zu kommen, genöthigt ist, nicht bloß die Thatsachen zu entstellen und die Ordnung umzukehren, sogar das Denkvermögen muß sie verwirren und die natürliche Logik muß sie über den Haufen werfen. Ja, weil die Revolution das Absolut-Schlechte ist und will, so liegt es in ihrem abscheulichen Handwerk, die Begriffe von gut und bös auf den Kopf zu stellen, das Frevelhafte zur Tugend zu stempeln und die Tugend zu verketzern — und das sind eben die sinnverwirrenden Terminologien, welche man, erfüllt von gradem Sinn, ebenso wie ihre Urheber verachtet, mögen beide auch noch so geistreich und blendend auftreten, oder mögen sie sich gar ein philantropisches Mäntelchen umgeworfen haben."

„Doch genug von den politischen Frechheiten des schlechten Wortes. Die Obrigkeit hat nicht umsonst das Schwert, und wenn sie nicht die Bösen damit bestraft, sondern den Frevel ungeahndet läßt, so geschieht ihr Recht, sobald das eigene Schwert ihr von den Gassenjungen in den Nacken gestoßen wird. Hier sind zwei sichtbare Gewalten gegen einander, die Gewalt des Teufels in den Rebellen und die Gewalt Gottes in der Obrigkeit, so lange sie sein Gesetz vollführt. Und dem Himmel sei Dank — wir besitzen jetzt Fürsten und Staatsmänner, welche erfüllt sind von dem Berufe ihres Rechtes und ihrer Rechte, welche erkannt haben, daß die Revolution nur so lange den Königen schmeichelt, bis sie ihnen nicht bloß die Krone, sondern auch den Kopf vor die Füße gelegt, und welche nicht einen Finger breit der ihnen von Gott anvertrauten Hoheit dem Pöbel und den Humanisten verrätherisch und selbstmörderisch überliefern werden. Thun sie das Letztere dennoch, lassen sie sich den klaren Sinn von den Phrasen des Zeitgeistes im

Jahrhundert umnebeln: — nun wohl — so haben sie es nicht besser verdient, so mögen sie es sich selber zuschreiben, wenn das großmüthige Gesindel nicht abermals die Guillotine aufrichtet und noch mit seiner Milde und seinen unblutigen Fäusten prahlt, wie solches nachzulesen ist in den Journalen der Juliusepoche. — Die politischen Verräther mögen aber den Kampf beginnen, wenn sie wollen. Die Männer der Legitimität haben das Recht für sich, die Völker für sich, die Kanonen mit sich und Gott über sich, für dessen Reich und dessen Gebote und dessen Kirche sie streiten; die Männer der Revolution haben nur den Teufel für sich, die Lüge und den Blutdurst.“ —

„Aber das Wort und die Schrift hat sich nicht begnügt, die sichtbaren Instanzen zu unterwühlen und die irdische Obrigkeit zu stürzen; das Wort und die Schrift der Revolution hat das unsichtbare Heil tödten und die Gnade und den Trost den Menschen nehmen wollen. Das ist die Verschwörung des Wortes und die Meuterei der schlechten Scribenten gegen die christliche Kirche und gegen die heilige Schrift, das ist endlich der Kampf des Teufels gegen die Segnungen der Sitte und gegen die Schöpfungen der Kunst. Denn es möchte der Teufel wieder die Erlösung aus der Welt schaffen, er möchte das siegreiche Kreuz zertrümmern, er möchte den Glauben an den ewigen Gott vergessen lassen und möchte die Kirche und die Kirchen zerstören. Der Teufel möchte wieder allgemeine Buhlerei einführen und die Keuschheit verdammen, er möchte statt des heiligen Geistes, der das Fleisch überwunden hat, dieses selber in seiner Schmach und seiner Brunst auf den Thron setzen, er möchte diese herrliche Welt und ihre jammernden Seelen zurücksenken in die Abgründe der Hölle. Und weil Christus das Heil und die Erlösung und die Zukunft über die Völker bringt und ausgießt, da möchte der Teufel den Nationen vorreden: Christus ist nie gewesen und ist nur erfunden von den Juden und

Tyrannen; und weil die gnadenreiche christliche Kirche die Menschheit umschließt wie eine tröstende Mutter, stillt ihre Schmerzen, ist ihr Schwert und ihre Hoffnung, ist ihr Fels und ihre Leuchte, da möchte der Teufel gern die Kirche unterwühlen, und beschimpft ihre Diener und macht ihre Lehren verächtlich; und weil die wahrhafte Kunst die Menschheit veredelt und hinzieht zu Gott, von dem ja die Schönheit ein Schatten seines Abglanzes ist, so hat der Teufel auch die Lehren der Kunst verwirrt, und nennt das Häßliche wohlgebildet und nennt das Verzerrte lieblich. Denn es ist dem Teufel ein Dorn im Auge, daß die menschliche Gesichtsbildung sich dem Ebenbilde Gottes nähert und nicht versunken ist in die thierische Häßlichkeit und Niedrigkeit. Und wenn die Doktrinen seiner Jünger durchgreifen, wenn die Emanzipation des Fleisches erst allgemein ausgesprochen ist, da wird das Geschlecht zurückgeschleudert werden in die alte Schande und in die alte Bestialität. Der Körper ist ein Spiegel und zugleich ein Tempel des Geistes; und weil die Erkenntniß Gottes in uns leuchtet, darum leuchtet auch unser Antlitz in göttlicher Schöne und unser Angesicht wird thierisch werden, wenn wir Gott verläugnen. Die Einsicht ist hervorgerufen durch die Liebe Gottes zu uns, durch die Liebe Gottes denken wir scharf und richtig, aber wir werden dumm und albern, wenn wir die Herrlichkeit Gottes mit Füßen treten. Die Völker und die Könige wandeln hin in der Obhut Gottes, als Träger seines Willens, als Apostel für seine Geschichte und für seine Kirche, und sie verfallen und verdorren, wenn sie Gott und seine Kirche lästern."

„Das aber will der Teufel erreichen und hat sich zum Werkzeug das abgefallene Wort erwählt und zu seinen Dienern und Dolmetschern die schlechten Schriftsteller. Sie predigen die Unzucht und die allgemeine Buhlerei, und das nennen sie Emanzipation der Frauen. Sie predigen die Sünde an sich und das Anti-Christen-

thum, und das nennen sie Rehabilitation des Fleisches. Sie läugnen Christum, und das nennen sie mythische Auffassung der Evangelien. Sie vermischen Gott mit der Creatur, und das nennen sie Pantheismus. Sie lästern und verneinen die heilige Schrift, und das nennen sie Kritik. Sie beschimpfen die Kirche und ihre Gebote, und das nennen sie Aufklärung. Sie vernichten den Unterschied zwischen Tugend und Laster, und das nennen sie Humanität. Sie wälzen sich in Blut und Koth, in Sünde und Verzweiflung, und das nennen sie Romantik und Europamündigkeit. Sie nennen das Schöne häßlich und das Häßliche wohlgebildet, und das ist die jungteutsche Geschmackslehre. Und weil ich nicht der Mann danach bin, der ein Mäntelchen von Flor über die Schande wirft, so hab ich die Dinge bezeichnet, wie sie sind, und nenne ich eine Pestbeule kurzweg — Pestbeule und vom Kothe sag' ich nicht: er duftet. — Und ermahne ich Alle, die es mit dem Reiche Gottes in der Welt ernst meinen, dasselbe zu thun und einem furchtbaren Unheil zu steuern, welches, trotz der wohlmeinenden Absichten der Regierungen und ihrer Verbote, täglich in der Jugend mehr um sich greift und sie den Doktrinen des Teufels in die Arme wirft. Auch muß ich es nur bedauern, wenn man für diese scheußlichen Gebiete der Verführung noch Demonstrationen und Speculationen gebraucht und aus dem Zusammenhange der Geschichte erläutert, wie sich dieses und jenes entwickeln mußte und wie alle diese Frevel Ergebnisse früherer Zustände und früherer „„Culturgruppen““ sind." — —

Die letzte Schrift, welche wir von Joel Jacoby nach obiger Reihenfolge anzuzeigen haben, ist die unter der Aufschrift: „Kampf und Sieg."

Auf dem Titelblatt derselben nennt sich der Verfasser Franz Karl Joel-Jacoby. Eine Veränderung, das sehen wir, ist mit ihm seit der „Stimme aus Berlin" vorgegangen, und zwar

keine geringe. Der Jude ist Christ geworden. Aber diese Veränderung ist in der That keine Veränderung, sondern nur consequente Entwicklung und Darstellung des innersten Wesens, welches Wahrheit, Ruhe und Frieden in der Wahrheit wollte, und sicher in dem Maaße wirklich nun auch hat, in welchem die ganze vorbereitende Entwicklung oder sich entwickelnde Vorbereitung eine innerlich tiefe und ernste war. Und wir müßten uns nicht wenig täuschen, wenn nicht sowohl das Eine als das Andere der Fall wäre. Daß wir aber zu glauben Ursache haben, uns nicht zu täuschen, dafür bürgen uns die Gesänge der Schrift: „Kampf und Sieg".

Der Sänger wendet sich in dieser Schrift in die frühern, in die alten Zeiten zurück, diese zusammenhaltend mit der neuen; er wiederholt gewissermaaßen die ganze Vergangenheit, wie denn die ersten fünf und zwanzig Gesänge die theilweise Wiederholung der „Klagen eines Juden", die darauf folgenden eilf Gesänge, die „Klagen eines Katechumenen", die theilweise Wiederholung der „Harfe und Lyra", die das Ganze schließenden „Klagen eines Katholiken" aber Vieles von dem enthalten, was Gegenstand der prosaischen Schriften des Verfassers war.

Doch wie kommt der Sänger zu dem Alten zurück? warum wiederholt er es und macht es neu?

Darauf ist, ohne Zweifel, im Namen des Sängers selbst zweierlei zu sagen.

Der Schmerz, der bald vorübergeht, ist kein großer, kein starker und kein tiefer Schmerz. Der Schmerz aber, der groß, stark und tief ist, wird immer einen entsprechenden Grund haben müssen, der eben so groß, eben so stark und eben so tief ist. Ein solcher Grund ist aber, wie uns schon aus dem Frühern bekannt ist, der Grund jenes Schmerzens, der in unserm Sänger den Ton so eigenthümlicher Klage gefunden hat. Wer die Ursache hinwegnähme, würde damit den Schmerz selbst nehmen. So lange daher die Ursache bleibt, wird auch der Schmerz und die Klage bleiben. Die

lange Dauer des Schmerzens ist daher nur die lange Dauer seines Grundes: der Schmerz aber wird, so lange er Schmerz bleibt, klagen. Und so sind weder Schmerz noch Klage eingebildet, sie haben leider einen zu wahren, zu wirklichen und zu lange andauernden Grund in der Menschheit selbst, im Geiste des mit Gott nicht versöhnten Menschen. Und weil der ganze Geist ein nicht versöhnter ist, wühlt der Schmerz durch den ganzen Geist, klagt die Klage aus der vollen, ungetheilten Seele.

Wer möchte es dem himmlischgestimmten Pergolese verargen, daß in seinem Stabat Mater der grundlose Schmerz in seinen tiefsten, ursprünglichsten Tönen laut wird, daß er kein Ende finden will, daß die rührenden Töne nur immer inniger und gewaltiger sich verschlingen, und die innerste Kraft der Gemüther immer mehr erschüttern? Wer nimmt es ihm übel, daß in diesem seinem Meisterstück musikalischer Schöpfung die Klage in ihrem wahrsten und reinsten Ausdruck, der Kummer in seiner verborgensten, geheimnißvollen Harmonie hervortritt? Wer endlich darf darüber rechten, daß die Töne wie aus wunder Brust kommen und das volle Geheimniß seiner Leiden offenbaren?

So scheint uns die Klage in den Gesängen unsers Sängers beschaffen zu sein. Darum will auch sie kein Ende nehmen.

Ist dieser Grund ein durchaus natürlicher, so ist es der andere nicht weniger. Der Geist, der Sehnsucht fühlt, den gegenwärtigen, Schmerzen erregenden Zustand zu verlassen, wird die Sehnsucht selbst zu einer nur um so gründlicheren machen, je gründlicher und tiefer er den Schmerz auffaßt. Dem gründlichsten Schmerz entspricht die gründlichste geistige Sehnsucht, der gründlichsten Sehnsucht aber die gründlichste Hoffnung. Und es ist in der That nur diese gründliche, in der Gründlichkeit aber lebendige Hoffnung, die längst schon unsern Sänger beseelt hatte; wie ein heller, reiner und kräftiger Strahl der Morgensonne war sie ihm in die innerste Seele hinein-

gefallen, hatte hier Wohnung genommen, und an ihrer eigenen Erfüllung unaufhörlich gearbeitet. Nur solche innere Hoffnung, die zum Voraus schon ihrer einstigen Erfüllung gewiß war, nur so starke Zuversicht zum in Gnade herannahenden göttlichen Heil konnte Muth zu solchen Klagen geben. — Der Sieg war gewiß, ehe der bedeutungsvolle Kampf auf seinem Höhepunkte angekommen war, und es ist wiederum nur diese Gewißheit des Sängers, was im wirklichen Kampfe selbst mächtige Stärkung verlieh. Das Werk, das der christliche Geist angefangen, das vollendet er auch; der, welcher der Anfänger des Glaubens ist, ist auch der Vollender desselben. Dafür geben die vorliegenden Gesänge ebenso die sicherste Gewähr, wie das unumstößliche Zeugniß. Sie enthalten wirklich Kampf und Sieg, und beides zumal. Aber was den Kampf anfängt, ist die göttliche Gnade; darum ist der Kampf, der gekämpft wird, ein guter Kampf, und jedem guten Kampfe wird endlich Sieg zu Theil. Während nun die vorliegenden Gesänge den ganzen innern Proceß des Geistes, den Proceß der geistigen Wiedergeburt nach Außen offenbaren, gestalten sich zugleich die Accorde der lautwerdenden Klage immer mehr und mehr zu Accorden milder Liebe, heiliger Freude und tiefen Friedens, und diese Höhe, auf welcher die Poesie mit der göttlichen Wahrheit des Christenthums in Einem Punkte zusammentrifft, ist auch der Höhepunkt der Gesänge selbst, dieser vorher in solcher Weise wenig erreichte Höhepunkt aber der hohe, unvergängliche Werth der Gesänge.

Als Probe derselben wollen wir die drei letzten Klagen eines Katechumenen geben. Sie lauten:

„O Herr, o Herr, der du die Welt umspannst, die große Welt und das kleine Menschenherz, höre, was ich bete. Die Thräne fließt, die Lippe bebt, es zittert mein Gebein.“

„Erhalte mir den Sinn, die Harmonie erhalte. Ich schaud're oft, lock' ich vom Himmel deine Flammen. Die Blitze zucken über meine Harfe; o daß sie nie versehren mir

mein Haupt. Es brütet über mir, in mir wie Gewitter; o, daß es nie umfange meine Seele. Erhalte, spende mir dein klares Licht; führ' gnädig an dem Abgrund mich vorbei. Vertrauend wie ein Kind will gläubig ich mich schmiegen, bis du mich rufst.«

„Ich strauchle, wandle böse Wege. Wer ist gerecht vor dir, o Herr? Doch des heiligen Geistes Gabe, den Kern, die Blume meines Wesens, was in mir strahlt von deinem Licht, von deinem Reich, das hab' ich mir bewahrt in klarer, keuscher Strenge, das bring' ich, wie du es mir gespendet. Ich habe nie gelästert deine heilige Kirche, nie besudelt deinen Weltenplan durch freche Lehre. O Herr, wenn allschauend du gewahrest, daß je im Kampfe dieser Zeiten mein Geist abtrünnig wird von deinem Reich, daß je die Blume meines Wesens besudelt wird durch der Knaben und der Buben Frevlerwahn, — so bitt' ich, gnadenvoller Vater: raff' mich fort mit deinem Schrecken, eh' das Ungeheure sich ereignet. In der Seele blüht mir Tiefsinn; darum schaudre ich vor dem Gericht."

»So du mich rufest, Herr, rufe mich, wenn klar mein Sinn, freudig ist die Seele. Nicht im Zwielicht möcht' ich scheiden, nicht trübe dieses Haus verlassen. Der letzten Stunde Wesen ist die Pforte für die Ewigkeit; ein schauervoll-geheimnißreiches Band knüpft sich, wo sich der Geist losringt. Ob bußfertig, heiter, lichtvoll; ob in der Sündenblüthe, reuevoll gedrückt; ob gesegnet, gesühnt durch der Kirche Sakrament; ob wüst, im Taumel die Seel' entschwebt: das ist Bedingung für das ewige Leben. Ich möchte wohlgemuth das Sakrament empfahen, Psalmen möcht' ich sterbend lallen.«

* *

„Unaufhaltsam rollt der Strom, über Felsen, über Klippen. Sagt Titanen: wo ist euer Trotz? Wolltet den Himmel, weil die Erde euch zu eng; der Himmel leuchtet, euch deckt die Nacht. Sagt Giganten: wo ist die Faust? Wolltet den Himmel, weil die Erde euch zu eng; der Himmel strah-

let, euch deckt die Nacht. Unaufhaltsam rollt der Strom, über Felsen, über Klippen.“

„Es versinken die Geschlechter, die Heroen. Auf dem Berg von Völkerleichen thront das Schicksal, zermalmet die Geschlechter, zermalmet die Heroen. Irdisch-flüchtig Wesen, was treibest du den Tand? Bange Menschenseele, was opferst du dem Wahn? Diese Erde wird zerschellen, diese Sonne wird erlöschen, und die Zeit, die Alles würget, wird einst sein begraben.“ —

„Eines bleibet; eine Sonne leuchtet, über Himmel, über Erden, in die Ewigkeit. Das ist die Sonnengluth der Kirche, das ist das Licht von Rom, das gespendet ward aus ewigem Quell, das selber Ewigkeit.“

* *

„Ja wohl — es steht ein Felsenhaus, das trotzet jeglicher Gefahr, das hat auf ewigem Fundament der Geist gegründet. Da prangen Jahrtausende wie Säulen, da rollt das Weltgeschick die Orgel, Völker beten dort Geschichte. Da lallen die Geschlechter Psalmen, die Dichter bringen ihre Gabe; Berge wirbeln Weihrauch, der Himmel strahlt als Altar. Das ist Peters Fels, die römische Kirche, der Menschheit Säul' und Labsal. Das ist der gnadenvolle Plan, der schon gewaltet hat in dem dreieinigen Gott, eh' sein Schemel, diese Erd', erblühte, eh' luftig sich sein Mantel, des Firmamentes Wölbung, spannte: — der Plan, den Christi Mund verkündete, den Roma's Kirche ewiglich vollführt.“

„Darum raset, raset, irdische Donner; zerschellt, zersprengt! Brich, Firmament; erlösche, rosige Leuchte. Erde, berste; Zeit, hör' auf zu schlagen. Fluthen, Stürme, jauchzet; triumphire, Chaos.“

„Waltet ewig doch die Kirche, schaltet ewig doch ihr Sacrament. Ueber die irdische Leuchte, den zerbrochnen Himmel, flammt Roma's Licht, prangt die heilige Säule.“

* *

Dieser letzte Gesang zeigt deutlich genug, wie die vage Vorstellung von einer sogenannten „unsichtbaren“ Kirche im Sänger zuletzt der wahren weichen und den Sieg einräumen mußte. Die wirkliche Kirche ist die sichtbare, katholische, und diese ist so gewiß die wahre Kirche, als Christus selbst wahr und durch seine Menschwerdung in der Welt sichtbar gewesen ist: Das Wort ist Fleisch geworden, und wohnte unter uns; wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14.

Und nun sollte man glauben, die Klage ende. Doch sie endet nicht: auch der Katholik klagt. Und diese Klage ist die Klage der Liebe: sie klagt über die Vielen, die noch nicht Versöhnung gefunden haben in Christo, über die Vielen, in welchen der alte Schmerz noch wohnt. — Denn neben dem Heil schreitet auch das Unheil weiter; dieses aber nährt sich vom Unglauben, der Unglaube aber von falscher Lehre der unmittelbaren Gegenwart.

Sie schildert Jacoby also:

„Die neuen Philosophen. Dann kamen auch die Philosophen, die trugen einen Dolch. Weil die Obrigkeit dieß Instrument verboten, barg den Dolch ein Futteral: ein Futteral von sinnverwirrenden Begriffen, von Phrasen und von Gift. Doch hinter diesen Masken blitzte kühn der alte Dolch, und hinter den bunten Lappen sah man das wohlbekannte Leichentuch, in dem die Priester und die Fürsten beisammen finden ihren Todesschlaf.“

„Ihr jungen Herren Philosophen — ich hab' euch stets verstanden. Wir kennen uns. Den Meister sprech ich frei von diesem Frevel; nicht er erzog die Schlangenbrut. Immerhin! — die Kirche hat das Jacobinerschwert zerbrochen; die Jacobinerfaselei verachtet sie.“

„Wenn die Schlangen klappern, hört man sie; wenn sie philosophisch plappern, wehe dir! Sie umringen, sie umschlingen deinen Leib; morden dir die Kraft, die Seligkeit.

Saugen dir dein Herzblut, verderben dir dein Kirchengut: — daß du welk, daß du kraftlos fährst zur Gruft. Dort zischt die Schlange noch einmal; ihr giftgefüllter Zahn zehrt tückisch deine Buße, beißt deine Reue fort.«

„Das ist die alte Schlange, die Teufelsbrut. Ob sie steht auf dem Katheder, ich seh' den Pferdefuß. Den Pferdefuß hat zwar gezwänget ein eleganter Schuh; Frau Muhme stolziret im geistlichen Habit. Doch sind sie Kuppler, Seelenkuppler.“

Sodann führt Jacoby den Schatten Marats vor, und der Schatten Marats spricht zu den Philosophen:

„Ich grüß' Euch. Kämpfet! Ich gebe meinen Segen. Ich preise teutsche Gründlichkeit. Der Leichtsinn war mir stets zuwider. Es ist empfehlenswerth, die Köpfe abzuschneiden, aus Liebe für die gute Sache; jedoch ein oberflächlich Treiben, ohne Tiefe, ohne Sinn. Ich schnitt, ich schnitt; neue Köpfe kamen. Den Geist muß man vergiften, durch freches Wort, durch freche Lehre. Den Geist muß man bethören durch sinnverwirrend-fratzenhafte Lieder. Wir haben einen Feind: den Nazarener; wir haben einen Widerpart: — die Christuskirche. Da müßt ihr wühlen, höhnen, nagen. Habt ihr bewiesen, daß Christus nie gewesen, daß sein Reich ein Schattenspiel erhitzter Phantasie: — dann habt ihr dieser Welt den Gnadenstoß gegeben, krachend bricht sie. Glaubet mir, dem Vielerfahrnen: die Säul' von Golgatha fällt kein Beil; ihr habt das Mittelchen gefunden. Blut thut gut; Bessres thut der böse Geist. Braut einen Trank von Gotteslästerung, von Teufelsfratzen, nennt dieß Philosophie. Redet vom Lehrstuhl, von der Kanzel zur unerfahrnen Jugend, labet sie mit solchen Süßigkeiten. Was nicht mein Beil vermochte, bewirkt die Lehre. Vor Allem höhnt die Kirche. Werfet Koth, schleudert Feuer! Vorerst muß man die Kirche durch den Staat verderben, alsdann kann man die Throne rings zerbrechen. Ist die Kirche erst verläug-

net, sind die Könige weg zu blasen: — von jedes Knaben Hauch."

Der Verfasser der angezeigten Schriften hat unser Interesse in einem solchen Grade in Anspruch genommen, daß wir lediglich nur in diesem uns erlauben, einen bescheidenen, unmaßgeblichen Wunsch in Betreff seiner fernern schriftstellerischen Hervorbringungen zu äußern.

Was er als Sänger auf dem Boden des Heiligen, den er nie verlassen wird, hervorbringen soll, muß und wird ihm der eigene Genius sagen. Sein publicistisches Talent aber wird in den Zeitbegebenheiten leicht erkennen, welche Aufgabe für es gestellt ist.

Unsere Ansicht und unser Wunsch bezieht sich daher auf etwas Anderes, und zwar zunächst auf die heilige Geschichte. In Absicht auf diese aber scheint uns Herr Jacoby die Aufgabe zu haben, die auf die Erlösung hinleitenden Führungen Gottes im Alten Bunde mit demjenigen Scharf- und Tiefsinn darzustellen, der ihn so eigenthümlich auszeichnet. Auf diesem Boden kann und wird er Großes, Bedeutungsvolles und Weithinwirkendes hervorbringen. Zwar sagt er in einer oben schon mitgetheilten Stelle: „Ich habe oft darnach gerungen, die Herrlichkeit in den Evangelien des Alten und Neuen Bundes zu schildern; aber mein Sinn reichte nicht aus, und mein Wort fühlte sich lahm, und meine Sprache lallte nur." Allein wir lassen uns darum in unsern Erwartungen nicht zurückschrecken, denn die Stelle selbst beurkundet nur den vom Verfasser innerlich selbst gefühlten Beruf zu solcher Arbeit. — Was er aber immer hervorbringen möge, die Tüchtigkeit seiner Natur und des ihm zu Gebote stehenden Talents, so wie der Gegenstand, dem er sich damit zuwenden wird, wird ihn, so er nur tapfer fortschreitet auf der eingeschlagenen Bahn, der großen Theilnahme des bessern Theils der Zeitgenossen stets gewiß sein lassen.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Unterschied der griechischen und römischen Liturgie, nachgewiesen am Meß=Canon.

Wohl ist jedermann bekannt, daß die Griechen von den frühesten Zeiten an ihre eigene, von der römischen durchaus verschiedene Liturgie hatten; daß Jahrhunderte kamen und schwanden, ohne daß durch diese Verschiedenheit die kirchliche Einheit gestört worden wäre; daß die unirten Griechen bis auf den heutigen Tag ihren altherkömmlichen Ritus mit ausdrücklicher Genehmigung des Kirchenoberhauptes befolgen; daß endlich die Katholiken und Griechen einander stets den rechtmäßigen und giltigen Vollzug des Mysteriums der Erlösung in der heil. Messe zuerkannten: — minder bekannt ist dagegen, worin der Unterschied der griechischen und römischen Liturgie denn eigentlich bestehe, ob er bloß äußerlich sei, bloß auf Form und Gliederung sich beschränke, oder ob der äußern Verschiedenheit eine innere, nämlich eine wesentlich verschiedene Anschauung und Auffassung der Sache selbst zu Grund liege.

Einige haben behauptet, Griechenland sei im Wesentlichen des Kultus und der Liturgie Eins mit Rom; Andere sprachen sich für eine wesentliche Abweichung beider von einander aus: — jene hielten sich hauptsächlich an die dogmatische Einheit

und schlossen von ihr auf die Einheit des Kultus, indem sie sagten, der Kultus mit seinen Formen und Institutionen wurzle im Dogma und wo und soweit man in Betreff des leztern einig sei, lasse sich ein wesentlicher Kultunterschied gar nicht denken; — diese hingegen faßten specielle Erscheinungen ins Aug, z. B. die Zulassung der Instrumentalmusik bei dem Gottesdienste der römischen Kirche, um daran einen wesentlichen Unterschied nachzuweisen. Es ist aber so ungereimt, auf die dogmatische Einheit hin eine wesentliche Verschiedenheit des Kultus zu läugnen, als es ungereimt wäre, die Möglichkeit einer mehrfachen künstlerischen Auffassung und Darstellung einer und derselben Idee in Abrede zu stellen, — und so engherzig es hinwiederum wäre, den äußern Unterschied zweier Bücher, z. B. in Format, Einband, Druck u. s. w. für einen wahren und wesentlichen zu nehmen, so engherzig ist es, bei der Beurtheilung des Kultus sich an einige Aeußerlichkeiten zu hängen, und wenn sich daran Unterschiede bemerkbar machen, diese zu innern und wesentlichen Unterschieden zu stempeln. Wir werden nun zu zeigen versuchen, daß zwischen der griechischen und römischen Liturgie ein innerer und wesentlicher Unterschied bestehe. Wollten wir aber diesen Unterschied durch das ganze Gebiet der beiderseitigen Liturgie hindurch nachweisen, so müßte unsere Arbeit einen Umfang gewinnen, der weder dem Zwecke noch dem Raume dieser Blätter angemessen wäre. Wir begnügen uns daher, die fragliche Nachweisung an der Haupthandlung des Kultus, der heil. Messe, und hier bloß an dem Centrum, nämlich an dem Canon, vorzunehmen. Ist ja in einem lebendigen Organismus das Centrum allgegenwärtig, so daß mit der richtigen Auffassung desselben der Schlüssel zur Würdigung des Ganzen gegeben ist.

Ein gedrängter historischer Bericht über die Liturgien (liturgischen Formularien), deren Vergleichung uns beschäftigen soll, dürfte den Meisten unserer Leser nicht unwillkommen sein. Die Griechen halten sich bekanntlich an die Liturgien

des Basilius und Chrysostomus; die römische Kirche hat das von Pius V. herausgegebene Missale.

1) Die Liturgie des heil. Basilius [1]). Basilius der Große wurde geboren 329 zu Cäsarea in Cappadocien, erhielt seine wissenschaftliche Bildung in Constantinopel und Athen, trat zuerst als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt auf, wählte aber bald das Mönchsleben und stiftete mehrere Klöster. Im Jahr 359 ward er Lektor zu Cäsarea; 362 zum Priester geweiht durch den Bischof Eusebius,

---

[1]) Vergl. *Ευχολογιον* sive rituale graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae officiorum, sacramentorum etc. juxta usum orientalis ecclesiae. — Opera *R. P. Jacobi Goar* Parisini ordinis F. F. praedicatorum, sanctae theologiae lectoris. Edit. Secunda. Venetiis 1730. Fol. Pag. 135 — 149. Ein anderes, von dem in der Sammlung Goar's enthaltenen ganz verschiedenes Exemplar einer Liturgie des B. ist in der von Marg. de la Bigne herausgegebenen „Bibliotheca Patrum." 3. Ausg. Bd. 6. S. 27 — 36 unter dem Titel: „Divi Basilii Caesareae Cappadociae episcopi anaphora. Ex vetustissimo codice syriaca lingua et charactere scripto traducta per Andream Masium." Von einem dritten Exemplar, welches von dem vorerwähnten lateinischen nicht bedeutend abweicht, hat Goar in seiner Sammlung eine Skizze gegeben, mit der Ueberschrift: „Aliud exemplar liturgiae Basilianae juxta M. S. Isidori Pyromali, Smyrnaei monasterii sancti Joannis in insula Patmo diaconi." S. *Ευχολ.* p. 153 — 156. Goar ist sehr geneigt diesem Exemplar auf Kosten des citirten die Aechtheit zu vindiciren. Ohne uns auf seine Gründe einzulassen, bemerken wir nur, daß das zuerst citirte bei der gottesdienstlichen Feier der unten benannten Tage in der griechischen Kirche gebraucht und von Proclus sowohl als von der Trullanischen Synode (J. 680.) dem heil. Basilius zugeschrieben wird. Ein viertes Exemplar findet sich bei Renaudot, (Liturgiarum Orientalium Collectio Tom. I. Parisiis 1716. p. 57) mit der Ueberschrift: Liturgia S. Basilii Alexandrina. Ex codice Graeco - Arabico. — Sowohl der historische Bericht über die Liturgien, als auch der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung ist den Grundzügen nach bereits in meinen „Liturgischen Vorlesungen über die heil. Messe" enthalten.

dem er 370 als Bischof von Cäsarea, Metropolit von Cappadocien und Exarch von Pontus nachfolgte. Er starb im Jahr 379. Nach dem Zeugnisse bedeutender Schriftsteller und der allgemeinen Ueberlieferung ist der heilige Basilius Verfasser einer Liturgie, über deren Entstehung Proclus (im Jahr 434 Erzbischof zu Constantinopel) einen Bericht giebt, der sich im Wesentlichen dahin ausspricht: Basilius habe die bereits vorhandene Liturgie in eine kürzere Form gebracht, nicht etwa, als ob ihm darin Manches überflüssig oder sonst ungeeignet geschienen, sondern die Rücksicht auf den erschlaffenden Eifer der Gläubigen und auf ihre geringe Ausdauer in Handhabung gottesdienstlicher Uebungen habe ihn einzig dazu vermocht. Weltliche Sorgen und Beschäftigungen, fährt Proclus fort, haben den größten Theil der Christen dermaßen umstrickt, daß sie sich kaum noch Zeit genommen, zur Anhörung des göttlichen Wortes zusammen zu kommen [2]). Basilius hätte also eine frühere Liturgie überarbeitet und abgekürzt; aber welche? Vielleicht die des heil. Jakobus? Oder eine von ihm selbst früher verfaßte? Proclus schweigt hierüber. Wenn wir gehörig beachten, was alle großen Männer der Kirche mit einander gemein haben, daß sie nämlich in keinem Zweige ihrer Thätigkeit, am wenigsten aber, wo es sich um liturgische Hervorbringungen handelt, mit Hintansetzung des kirchlichen Alterthums sich selbstständig gebehrdeten, daß sie sich vielmehr darauf beschränkten, dem Ueberlieferten diejenige Gestaltung und genauere Bestimmung zu geben, die der jeweilige Zustand der Kirche wünschenswerth machte: so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden, daß der heil. Basilius die mit dem Namen des Apostels Jakobus geschmückte Liturgie der Kirche von Jerusalem kürzer gefaßt habe. Wenn wir dagegen den Bischof Amphilochius von Ikonium,

[2]) *S. Procli* de Traditione divinae Missae Tractatus. (*Του ἁγιου Προκλου περι παραδοσεως της θειας λειτουργιας λογος*). Mit der Uebersetzung des Vincentius Riccardus in *Gallandii* Biblioth. veter. Patrum. Tom. IX. Venetiis 1773. p. 680.

den Zeitgenossen und Biographen des heil. Basilius hören, so drängt sich uns die Vermuthung auf, Basilius habe früher eine Liturgie geschrieben, die er in der Folge selbst zu weitläufig gefunden und darum abgekürzt habe. „Es sei", so erzählt Amphilochius, „des Basilius angelegenster Wunsch gewesen, das unblutige Opfer des neuen Bundes nach einem von ihm selbst gefertigten Formulare Gott darbringen zu können, und nachdem er sechs Tage lang inständig gebetet, habe er am siebenten die Geheimnisse der Liturgie mit eigener Hand zu schreiben begonnen. Christus der Herr sei ihm nämlich in einem Gesichte erschienen, um ihm die Gewährung seines Wunsches zu offenbaren, worauf der heil. Bischof tief erschüttert sich erhoben und also zu schreiben angefangen habe. „„Erfülle meinen Mund mit deinem Lobe, daß ich deinen Ruhm verkünde, Herr, unser Gott, der du uns erschaffen und in dieses Leben eingeführt hast u. s. w."" [3]). Weil die auf uns gekommene Liturgie des heiligen Basilius nicht auf diese Weise beginnt, so ist man berechtigt, auf eine andere und frühere zu schließen, in die sich vielleicht der Strom der Begeisterung zu reichlich ergossen, als daß sie für verweltlichte Gemüther nicht hätte drückend werden sollen. Verhalte es sich übrigens so oder anders, das ist gewiß: Basilius hat sich nicht vermessen, den bereits groß gewachsenen Baum der Liturgie zu entwurzeln, um einen andern an seine Stelle zu pflanzen, sein Streben ging nur dahin, die segensreichen Früchte dieses Baumes seinen Zeitgenossen zugänglicher zu machen.

Die Liturgie des heil. Basilius wird bei den Griechen jetzt noch gebraucht und zwar: an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie, am Neujahrstag (?) an allen Sonntagen der großen Fasten mit Ausnahme des Palmsonntags, am Gründonnerstag, am Charfreitag und endlich am Feste des heil. Basilius.

---

[3]) S. das Citat bei Goar a. a. O. S. 157.

und schlossen von ihr auf die Einheit des Kultus, indem sie sagten, der Kultus mit seinen Formen und Institutionen wurzle im Dogma und wo und soweit man in Betreff des leztern einig sei, lasse sich ein wesentlicher Kultunterschied gar nicht denken; — diese hingegen faßten specielle Erscheinungen ins Aug, z. B. die Zulassung der Instrumentalmusik bei dem Gottesdienste der römischen Kirche, um daran einen wesentlichen Unterschied nachzuweisen. Es ist aber so ungereimt, auf die dogmatische Einheit hin eine wesentliche Verschiedenheit des Kultus zu läugnen, als es ungereimt wäre, die Möglichkeit einer mehrfachen künstlerischen Auffassung und Darstellung einer und derselben Idee in Abrede zu stellen, — und so engherzig es hinwiederum wäre, den äußern Unterschied zweier Bücher, z. B. in Format, Einband, Druck u. s. w. für einen wahren und wesentlichen zu nehmen, so engherzig ist es, bei der Beurtheilung des Kultus sich an einige Aeußerlichkeiten zu hängen, und wenn sich daran Unterschiede bemerkbar machen, diese zu innern und wesentlichen Unterschieden zu stempeln. Wir werden nun zu zeigen versuchen, daß zwischen der griechischen und römischen Liturgie ein innerer und wesentlicher Unterschied bestehe. Wollten wir aber diesen Unterschied durch das ganze Gebiet der beiderseitigen Liturgie hindurch nachweisen, so müßte unsere Arbeit einen Umfang gewinnen, der weder dem Zwecke noch dem Raume dieser Blätter angemessen wäre. Wir begnügen uns daher, die fragliche Nachweisung an der Haupthandlung des Kultus, der heil. Messe, und hier bloß an dem Centrum, nämlich an dem Canon, vorzunehmen. Ist ja in einem lebendigen Organismus das Centrum allgegenwärtig, so daß mit der richtigen Auffassung desselben der Schlüssel zur Würdigung des Ganzen gegeben ist.

Ein gedrängter historischer Bericht über die Liturgien (liturgischen Formularien), deren Vergleichung uns beschäftigen soll, dürfte den Meisten unserer Leser nicht unwillkommen sein. Die Griechen halten sich bekanntlich an die Liturgien

also lautet: „Wenn die Kirche in den äußern Formen Einiges geändert hat, so ist dieß ein Beweis ihres Lebens; denn Alles, was lebt auf Erden, verändert sich nach den Umständen in allem Demjenigen, was nicht zur Wesenheit gehört. Diese hat sich Gott vorbehalten, die Formen aber der Zeit preisgegeben, um darüber nach gewissen Gesetzen zu verfügen. Die Veränderung, von welcher ich rede, ist selbst ein unerläßliches Lebenszeichen, da die absolute Unbeweglichkeit nur dem Tode zukommt.“

Ungefähr dasselbe, was wir oben aus dem Munde des Patriarchen Proclus vernommen haben, daß nämlich die überhand nehmende Lauigkeit der Gläubigen den heil. Basilius zur Abkürzung der Liturgie bewogen habe, soll (dem nämlichen Berichterstatter zufolge) auch für den heil. Chrysostomus Beweggrund zur Abfassung einer eigenen Liturgie gewesen sein. „Er wollte“, sagt Proclus, „indem er die Sorglosigkeit und Trägheit der menschlichen Natur berücksichtigte, alle Fasern und Wurzeln des satanischen Vorwandes völlig ausrotten, und beschloß deßhalb, die Liturgie dadurch, daß er Vieles wegschnitt, in eine gedrängtere Form zu bringen“ [4]). Dürfen wir diesem Berichte trauen, so zeigte sich der heil. Chrysostomus nicht nur als einen treuen Verehrer und Bewahrer der hergebrachten kirchlichen Institutionen, sondern er bewährte sich auch als einen Hirten, der mit weiser Sorge bedacht war, seine Herde nicht verschmachten zu lassen.

Die beiden genannten Liturgien stimmen, was die Ceremonien und den Verlauf der Handlung betrifft, durchgehends zusammen. Eine ausführliche Beschreibung derselben liegt außer dem Bereiche unseres Vorhabens und wir verweisen auf den I. Band dieser Zeitschrift S. 208—217.

3) Das römische Missale von Pius V. herausgegeben und durch eine Verordnung datirt vom 14. Juli 1570 eingeführt, hat in der kathol. Kirche dieselbe Geltung, wie

---

[4]) S. Proclus l. c.

dem er 370 als Bischof von Cäsarea, Metropolit von Cappadocien und Exarch von Pontus nachfolgte. Er starb im Jahr 379. Nach dem Zeugnisse bedeutender Schriftsteller und der allgemeinen Ueberlieferung ist der heilige Basilius Verfasser einer Liturgie, über deren Entstehung Proclus (im Jahr 434 Erzbischof zu Constantinopel) einen Bericht giebt, der sich im Wesentlichen dahin ausspricht: Basilius habe die bereits vorhandene Liturgie in eine kürzere Form gebracht, nicht etwa, als ob ihm darin Manches überflüssig oder sonst ungeeignet geschienen, sondern die Rücksicht auf den erschlaffenden Eifer der Gläubigen und auf ihre geringe Ausdauer in Handhabung gottesdienstlicher Uebungen habe ihn einzig dazu vermocht. Weltliche Sorgen und Beschäftigungen, fährt Proclus fort, haben den größten Theil der Christen dermaßen umstrickt, daß sie sich kaum noch Zeit genommen, zur Anhörung des göttlichen Wortes zusammen zu kommen [2]). Basilius hätte also eine frühere Liturgie überarbeitet und abgekürzt; aber welche? Vielleicht die des heil. Jakobus? Oder eine von ihm selbst früher verfaßte? Proclus schweigt hierüber. Wenn wir gehörig beachten, was alle großen Männer der Kirche mit einander gemein haben, daß sie nämlich in keinem Zweige ihrer Thätigkeit, am wenigsten aber, wo es sich um liturgische Hervorbringungen handelt, mit Hintansetzung des kirchlichen Alterthums sich selbstständig gebehrdeten, daß sie sich vielmehr darauf beschränkten, dem Ueberlieferten diejenige Gestaltung und genauere Bestimmung zu geben, die der jeweilige Zustand der Kirche wünschenswerth machte: so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden, daß der heil. Basilius die mit dem Namen des Apostels Jakobus geschmückte Liturgie der Kirche von Jerusalem kürzer gefaßt habe. Wenn wir dagegen den Bischof Amphilochius von Ikonium,

---

[2]) *S. Procli* de Traditione divinae Missae Tractatus. (*Του ἁγιου Προκλου περι παραδοσεως της θειας λειτουργιας λογος*). Mit der Uebersetzung des Vincentius Riccardus in *Gallandii* Biblioth. veter. Patrum. Tom. IX. Venetiis 1778. p. 680.

den Zeitgenossen und Biographen des heil. Basilius hören, so drängt sich uns die Vermuthung auf, Basilius habe früher eine Liturgie geschrieben, die er in der Folge selbst zu weitläufig gefunden und darum abgekürzt habe. „Es sei", so erzählt Amphilochius, „des Basilius angelegenster Wunsch gewesen, das unblutige Opfer des neuen Bundes nach einem von ihm selbst gefertigten Formulare Gott darbringen zu können, und nachdem er sechs Tage lang inständig gebetet, habe er am siebenten die Geheimnisse der Liturgie mit eigener Hand zu schreiben begonnen. Christus der Herr sei ihm nämlich in einem Gesichte erschienen, um ihm die Gewährung seines Wunsches zu offenbaren, worauf der heil. Bischof tief erschüttert sich erhoben und also zu schreiben angefangen habe. „„Erfülle meinen Mund mit deinem Lobe, daß ich deinen Ruhm verkünde, Herr, unser Gott, der du uns erschaffen und in dieses Leben eingeführt hast u. s. w."" [3]). Weil die auf uns gekommene Liturgie des heiligen Basilius nicht auf diese Weise beginnt, so ist man berechtigt, auf eine andere und frühere zu schließen, in die sich vielleicht der Strom der Begeisterung zu reichlich ergossen, als daß sie für verweltlichte Gemüther nicht hätte drückend werden sollen. Verhalte es sich übrigens so oder anders, das ist gewiß: Basilius hat sich nicht vermessen, den bereits groß gewachsenen Baum der Liturgie zu entwurzeln, um einen andern an seine Stelle zu pflanzen, sein Streben ging nur dahin, die segensreichen Früchte dieses Baumes seinen Zeitgenossen zugänglicher zu machen.

Die Liturgie des heil. Basilius wird bei den Griechen jezt noch gebraucht und zwar: an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie, am Neujahrstag (?) an allen Sonntagen der großen Fasten mit Ausnahme des Palmsonntags, am Gründonnerstag, am Charfreitag und endlich am Feste des heil. Basilius.

---

[3]) S. das Citat bei Goar a. a. O. S. 157.

2) Die Liturgie des heiligen Chrysostomus. Chrysostomus wurde gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Antiochien geboren, im Jahr 369 ebendaselbst getauft und als Lektor angestellt. Vom Jahr 380—386 war er Diakon, wurde dann durch den Bischof Flavian zum Priester geweiht, erwarb sich einen großen Namen sowohl durch seine Tugend als durch seine Beredsamkeit, und als der bischöfliche Stuhl von Constantinopel durch den Tod des Nektarius am 27. September 397 erledigt ward, fiel die Wahl auf den heil. Chrysostomus. Vom 26. Februar 398 an Bischof zu Constantinopel wurde er zweimal von seinem Sitze vertrieben und starb zu Komana in Pontus im Exil am 14. September 407 in einem Alter von beiläufig 60 Jahren. — Daß der heil. Chrysostomus eine Liturgie verfaßt, bezweifelt Niemand; daß diese Liurgie dieselbe sei, welche bei den Griechen alle Tage, die oben genannten ausgenommen, vorkommt, wird auf das Ansehen der kirchlichen Ueberlieferung hin gerne geglaubt. Wenn aber der Verfasser der „Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“ (Leipzig 1838.) am Schlusse seines Berichtes über die Entstehung der Liturgie sagt: „Nach diesem großen Hierarchen (Chrysostomus) wagte es keine Hand mehr, und wird es keine mehr wagen, die Liturgie anzutasten, da in ihr der Gottesdienst die höchste, dem Menschen mögliche Stufe der Vollkommenheit erreicht hat“, so ist dieß historisch unrichtig sofern das von Goar herausgegebene „Rituale Graecorum“ allein acht verschiedene Formularien dieser Liturgie mit vielen Zusätzen und Abänderungen enthält, mithin manche Hand es gewagt hat, das Werk des ehrwürdigen Kirchenlehrers anzutasten; jener Ausspruch ist aber auch unverständig: er entehrt die Kirche, die er ehren will. Ist diese nämlich in allen ihren Kultformen seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts unverändert geblieben, so ist sie dem Tode verfallen; der bildende und schaffende Geist ist aus ihr gewichen. Es ist ein wahres Wort, von einem der Unsrigen ausgesprochen, welches

also lautet: „Wenn die Kirche in den äußern Formen Einiges geändert hat, so ist dieß ein Beweis ihres Lebens; denn Alles, was lebt auf Erden, verändert sich nach den Umständen in allem Demjenigen, was nicht zur Wesenheit gehört. Diese hat sich Gott vorbehalten, die Formen aber der Zeit preisgegeben, um darüber nach gewissen Gesetzen zu verfügen. Die Veränderung, von welcher ich rede, ist selbst ein unerläßliches Lebenszeichen, da die absolute Unbeweglichkeit nur dem Tode zukommt."

Ungefähr dasselbe, was wir oben aus dem Munde des Patriarchen Proclus vernommen haben, daß nämlich die überhand nehmende Lauigkeit der Gläubigen den heil. Basilius zur Abkürzung der Liturgie bewogen habe, soll (dem nämlichen Berichterstatter zufolge) auch für den heil. Chrysostomus Beweggrund zur Abfassung einer eigenen Liturgie gewesen sein. „Er wollte", sagt Proclus, „indem er die Sorglosigkeit und Trägheit der menschlichen Natur berücksichtigte, alle Fasern und Wurzeln des satanischen Vorwandes völlig ausrotten, und beschloß deßhalb, die Liturgie dadurch, daß er Vieles wegschnitt, in eine gedrängtere Form zu bringen" [4]). Dürfen wir diesem Berichte trauen, so zeigte sich der heil. Chrysostomus nicht nur als einen treuen Verehrer und Bewahrer der hergebrachten kirchlichen Institutionen, sondern er bewährte sich auch als einen Hirten, der mit weiser Sorge bedacht war, seine Herde nicht verschmachten zu lassen.

Die beiden genannten Liturgien stimmen, was die Ceremonien und den Verlauf der Handlung betrifft, durchgehends zusammen. Eine ausführliche Beschreibung derselben liegt außer dem Bereiche unseres Vorhabens und wir verweisen auf den I. Band dieser Zeitschrift S. 208—217.

3) Das römische Missale von Pius V. herausgegeben und durch eine Verordnung datirt vom 14. Juli 1570 eingeführt, hat in der kathol. Kirche dieselbe Geltung, wie

---

[4]) S. Proclus l. c.

die Liturgien des Basilius und Chrysostomus bei den Griechen. Nachdem durch das lezte Dekret des Conciliums von Trient die Reform des Missale und Breviers dem Pabste anheimgestellt worden, ernannte dieser eine Commission von tüchtigen Männern, denen er das wichtige Geschäft übertrug. Das Sakramentarium Gregors des Großen bildete die Grundlage des neuen Werkes; die „Ordines Romani" wurden zu Rath gezogen; die handschriftlichen Denkmähler der Vatikanischen Bibliothek und die verschiedenen Diöcesanliturgien geprüft und benüzt; die Ansichten und Vorschläge der bewährtesten Schriftsteller wurden vernommen und berücksichtigt, und so entstand das vorhandene Missale, in welchem man den ganzen Schatz des alten Gottesdienstes mit größter Treue bewahrt, zugleich aber auch den neuen unabweisbaren Bedürfnissen entgegengekommen ist.

Die päbstliche Verordnung bringt zwar angelegentlichst auf den allgemeinen Gebrauch des neuen Missale, spricht sich aber gleichzeitig dahin aus, daß die Verordnung keine verbindende Kraft für jene Kirchen habe, welche von ihrer Stiftung an, oder nach einem mehr als zweihundertjährigen Herkommen sich an eine von dem apostolischen Stuhle gutgeheißene Gottesdienstordnung halten. Solchen Kirchen wird bloß gestattet, mit Zustimmung des Kapitels, des Prälaten oder des Bischofs nach dem neuen Missale, falls es ihren Beifall erhalten, zu celebriren. Aber Niemand soll sich beikommen lassen, an dem neu herausgegebenen Missale durch Zusatz oder Weglassung etwas zu ändern, was indessen nur so zu verstehen ist, daß etwaige Aenderungen nie von diesem oder jenem Gliede der Kirche vorgenommen werden dürfen, sondern immer von dem Oberhaupte ausgehen müssen.

Manches, was die alten Gottesdienstordnungen vorschrieben, wurde bei der Abfassung unseres Missale ausgeschieden, weil das kirchliche Leben sich anders gestaltet hatte. Es waren z. B. keine Katechumenen mehr zu entlassen: wozu die feierliche Entlassungsformel nach dem Evangelium?

Der feierliche, processionale Einzug des Celebranten in den Tempel mußte der Zeitverhältnisse wegen immer seltener werden; die Darbringung der Opfergaben von Seite der Gläubigen hatte aufgehört, die Sitte der Gläubigen, an jedem Sonn- und Festtage die heil. Communion zu empfangen, war erloschen: sollte nun der Psalmgesang des Introitus, sollte der Opfer- und Communiongesang nicht wegfallen? Wohl haben im neuen Missale die Antiphonen dieser Gesänge eine Stelle gefunden, denn sie haben eine bleibende Bedeutung, und wie sie ehedem den Geist der kirchlichen Zeit oder des jeweiligen Festes zunächst über den Psalm, dem sie beigegeben waren, aussprachen, so haben sie jezt die Bestimmung, die betreffende Handlung als eine solche zu charakterisiren, die der kirchlichen Zeit oder dem Feste spezifisch angehört. Dafür nun, daß die Kirche einige Zweige des alten Ritus wegschnitt, andere neu hervorgetriebene aber pflegte, beehrte sie der Staatsrath von Stourdza [*]) mit dem Vorwurfe, sie habe die Liturgie modernisirt. Dagegen wird man von einer andern Seite her nicht müde, ihr Erstarrung vorzuwerfen, weil sie nicht in jede Bewegung eingeht, nicht jeden Gährungsstoff in sich aufnimmt. Statt uns hier mit der Würdigung dieser und ähnlicher Vorwürfe zu befassen, schreiten wir zu unserer eigentlichen Aufgabe.

Um den Unterschied der griechischen und römischen Liturgie in seiner Wurzel, gleichsam in seinem Naturgrunde, zu begreifen, wird es nothwendig sein, erstens, die nationelle Eigenthümlichkeit der Griechen und Römer in kurzen Zügen hervorzuheben und vergleichend gegen einander zu halten; zweitens, zu zeigen, wie die nationelle Eigenthümlichkeit ihren Einfluß auf die Theologie und auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens überhaupt ausgeübt hat und drittens endlich, dieselbe in der Liturgie, namentlich im Canon nachzuweisen.

---

[*]) Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. *Par Alexandre de Stourdza.* Stuttgart. 1816.

1. Die nationelle Eigenthümlichkeit der Griechen und Römer. — Man hat gesagt, die griechische Welt sei das Jünglingsalter der Geschichte, — man hat das griechische Leben als Jünglingsthat bezeichnet, man hat insbesondere daran erinnert, daß das öffentliche Leben der Griechen von einem Jünglinge eröffnet, von einem solchen zu Ende geführt worden sei; von Achilles nämlich, „dem poetischen Jünglinge", der bei dem ersten großen Unternehmen des gesammten griechischen Volkes als der Hauptheld dasteht, und von Alexander, „dem wirklichen Jünglinge", unter dessen Führung die Griechen Asien unterjocht. Wie sehr man auch Bedenken tragen muß, dergleichen Bezeichnungen ohne Weiteres zu adoptiren, einmal, weil sie isolirt aufgefaßt, völlig schwankend sind, dann, weil sich gar zu gerne eine pantheistische Weltanschauung dahinter versteckt: so ist doch im vorliegenden Falle nicht zu verkennen, daß in Allem, was die griechische Welt auszeichnet, jugendlicher Geist, jugendliche Heiterkeit, jugendliches Leben und Streben uns entgegentrete. Wir könnten uns zum Zeugnisse dessen lediglich auf die olympischen, isthmischen, nemeischen und pythischen Spiele berufen, auf die Bedeutung, die sie hatten, auf die Ehre, die den Siegern in diesen Spielen zu Theil ward u. s. w.; denn nur bei einem jugendlichen Volke können Spiele zu so hohem Ansehen kommen. Unser Zweck erheischt aber ein tieferes Eingehen. In der griechischen Welt begegnet uns die freie geistige Individualität, die sich nach allen Seiten hin als die Alles bewegende Mitte geltend macht. Nicht nur, daß der Grieche überhaupt der Natur eine geistige Bedeutung ablauscht und ihren Stoff sich zu eigen macht, indem er ihn umbildet, sondern, weil die freie geistige Individualität unmittelbar an der schönen Leiblichkeit des Menschen zur Erscheinung kommt, ist die Erfassung und künstlerische Darstellung der leiblichen Schönheit seine höchste Aufgabe, seines Strebens leztes Ziel, und wie der Grieche die Erde von einer Menge menschlicher Individualitäten bewohnt wußte,

[illegible] ich den Olymp mit zahllosen Götterindividuen [illegible] wunderbarer Sicherheit ergriff seine bild[illegible] die individuellen Gestalten, und es gelang [illegible] Erschaute mit unvergleichlicher Anmuth darzustellen. Indem aber die geistige [illegible] die sinnliche Form ausgegossen ward, [illegible] der blos sinnlichen Schönheit fehlte [illegible] die vielen Individuen waren nicht getragen von [illegible] Persönlichkeit, sondern von dem über ihnen stehenden unpersönlichen Fatum umstrickt, mithin nicht wahrhaft frei. Daher eine geheime Wehmuth, eine Art stummer Sehnsucht in den ausgezeichnetsten Gebilden der griechischen Kunst.

Während die Griechen die geistige Individualität in der Form der leiblichen Schönheit zu gewinnen und darzustellen bemüht waren, versenkten sie sich auch (und dies gehörte unerläßlich zur geistigen Ausbildung der Individualität) in das Reich der Gedanken und Ideen, die sie sinnend zu ergründen, durch Trennung und Verbindung zu ordnen und in wohlgegliedertem Systeme darzustellen suchten. Mit derselben Leichtigkeit, mit der sie Ideale schufen, bewegten sie sich in den Ideen, mit derselben Sicherheit, mit der sie den rohen Stoff zum Ausdrucke des Geistigen umbildeten, bauten sie wissenschaftliche Systeme. Wie nach einer Seite hin die Kunst das Gebiet ihrer Thätigkeit war, so nach der andern die Speculation, sie waren neben ihren Kunstleistungen vorzugsweise Theoretiker, und sie waren es auf Kosten ihrer politischen Existenz, ihrer innern Ruhe, ihres Charakters und ihrer Moralität. „Die griechischen Demokratien", sagt Johannes von Müller [6]) „hatten keine planmäßige Organisation, das Volk keine Maximen, wodurch es vermocht

[6]) Vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geschichten, besonders der europäischen Menschheit. IV. B. 11. C. Stuttgart und Tübingen 1839.

klare und treffende Worte des seligen Möhler *) hier eine Stelle finden, er sagt: „Obschon das Christenthum alle Menschen in seinem Schooße vereinigen, alle zu Brüdern und Schwestern umgestalten, und als Eine Familie Gottes darstellen will, so geht es doch nicht darauf aus, die volksthümlichen Eigenheiten, die besondern Anlagen, Neigungen und Richtungen der Völker und ihre daraus hervorgehenden und darauf gegründeten besondern Sitten, Gebräuche und Verfassungen u. s. w. zu zerstören, und Alles nach diesen Beziehungen hin gleich zu machen. Nur das, was an diesen Eigenheiten und Besonderheiten Sündhaftes und Verkehrtes ist, sucht es zu verwandeln, und sie selbst zum Dienste Gottes und des Erlösers zu bestimmen. Solche Eigenthümlichkeiten bedingen nämlich in derselben Weise alle frische lebendige Thätigkeit der Völker, wie die Eigenthümlichkeiten, die besondern Talente und Neigungen des Individuums dessen heitere Entwicklung und freudiges Wirken. Das Christenthum als die absolut wahre, weil vom Gottmenschen gegebene, und darum auch für die ganze Menschheit, nicht blos für einen Bruchtheil derselben, bestimmte Religion, konnte die Eigenthümlichkeiten bestehen lassen, ließ sie auch bestehen, und seine Bekenner kommen so frühzeitig zum klaren Bewußtsein der Möglichkeit und Nothwendigkeit davon, daß wir es schon in einem Briefe aus dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts, in dem an Diognet, von einem unbekannten Verfasser mit überraschender Schönheit und Lebendigkeit ausgesprochen finden." So haben denn auch die Griechen und Römer ihre nationelle Eigenthümlichkeit mit in das Christenthum hinüber genommen, oder vielmehr, das Christenthum ist in diese Eigenthümlichkeiten eingegangen, und wie ein Strom in zwei Arme sich theilend, durch zwei verschiedene Länder seinen Lauf nimmt,

*) Patrologie, oder christliche Literärgeschichte. Herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr. Erster Band. Regensburg, 1840. S. 45.

in jedem dieser Länder nach ihrer natürlichen Beschaffenheit andere Beugungen beschreibt, andere Fluren bewässert, andere Pflanzen erfrischt, andere Städte und Dörfer ziert, andern Gewerben dient, andere Thiere und Menschen labt; hier rascher, dort langsamer; hier durch finstere Schluchten und über unbeugsame Felsen, dort auf offener Ebene einher- und seinem Ziele entgegengeht: so ergoß sich das Christenthum in die griechische und römische Welt und gestaltete sich seiner äußern Erscheinung nach den bereits vorhandenen Eigenthümlichkeiten gemäß, die es in der That auch nicht verwischte, sondern ausreinigte und mit neuem Leben befruchtete. Daher kommt es nun auch, daß die christliche Theologie und das kirchliche Leben, welches im Cultus gipfelt, sowohl in Griechenland als in Rom die Farbe der nationellen Eigenthümlichkeit an sich trägt und tragen muß. —

Was die Theologie betrifft, haben die zum Christenthum bekehrten Griechen nicht nur viel früher und viel mehr geschrieben, als die christlichen Römer und Abendländer überhaupt, sie waren nicht nur früher veranlaßt, schriftliche Angriffe auf das Christenthum schriftlich zu widerlegen und unternahmen dergleichen Widerlegungen wirklich, sondern sie waren es, die sich zuerst an eine philosophische Auffassung und schulgerechte Darstellung der christlichen Wahrheiten wagten, indem sie die schon vorhandenen Formeln der Philosophie auf den in dem Evangelium dargebotenen Stoff anwandten. Und je weiter die Zeiten voranschritten, desto entschiedener zeigte sich die speculative Richtung der griechischen Theologie. Sehen wir zuerst auf die Gegenstände, auf die sich alle theologischen Untersuchungen beziehen, es sind die Lehren von der Trinität und von der Person Christi, wogegen einerseits die zahllosen Häretiker, wie die Arianer, die Macedonianer, die Apollinaristen, die Nestorianer, die Monophysiten und Monotheleten u. a. m. ihren Scharfsinn und ihre sophistischen Spitzfindigkeiten aufboten; — wofür anderseits die Väter und Lehrer der Kirche nothgedrungen zwar, aber mit

dem ruhmwürdigsten Muthe und mit der entschiedensten Uebermacht den Kampfplatz betraten. Sind nun gleich diese Gegenstände von höchstem Belang, enthalten sie gleich die innersten Lebensfragen des Christenthums, so hatten sie doch durch die Art, wie sie behandelt wurden, ein lediglich theoretisches Interesse; sie dienten in den meisten Fällen der in sich versunkenen eiteln Individualität, deren Lust es war, göttliche Geheimnisse zu verschlingen, um alsdann in ungestörter Selbstbeschauung sich zu gefallen.

So lange, wie bei den allgemein verehrten griechischen Vätern, das Streben nach einer speculativen Auffassung der christlichen Wahrheit unter der Zucht des Glaubens und im Dienste der Kirche steht, kann es nicht genug gepriesen werden; wenn aber die diesem Streben so nahe liegende Versuchung der Eitelkeit die Oberhand gewinnt, wenn nicht mehr die Ehre Gottes und nicht mehr die Wohlfahrt der Kirche, sondern die Zwecke des kleinlichsten Egoismus gesucht werden, wenn das Individuum, statt an die Wahrheit sich hinzugeben, diese in frevelhaftem Uebermuthe meistert, — dann ist der Stand der Dinge verkehrt, das Leben trübt sich, Streit und Hader, Trennung bis zur gänzlichen Zersplitterung walten da, wo Friede und Eintracht walten sollten. Und dieser Versuchung wurden die Griechen je länger, je mehr zum Opfer und das schöne Pfund, das sie mit ihrer nationellen Eigenthümlichkeit erhalten, ward ihnen zum Fluche. Die Bewegungen in der griechischen Kirche bieten im Allgemeinen beinahe nur Bedauerliches dar, so daß das harte Urtheil eines reichbegabten Geistes leider nicht ungegründet ist. De Maistre [9]), der hier gemeint ist, sagt von den Griechen, sie seien von jeher zu jeder großen politischen und moralischen Verbindung ungeschickt gewesen, sie haben nie Ein Volk gebildet, es haben sich bei ihnen nur souveraine Städte und

---

[9]) Vom Pabst. Aus dem Französischen übersetzt von Moriz Lieber. Bd. II. S. 222—224. Frankfurt a. M. 1822.

Dörfer, die sich gegenseitig zu Grunde zu richten getrachtet, gefunden, und wie sich die Souveränität in kleine, unabhängige und einander feindliche Republiken, so habe sich die Philosophie der Griechen in Sekten getheilt. Uebergehend nun zur Religion fährt er also fort: „Sie (die Griechen) waren Häretiker, d. h. theilungssüchtig in der Religion, wie sie es in der Politik und in der Philosophie gewesen waren. Es würde überflüssig sein, zu erinnern, in welchem Grade sie die Kirche in den ersten Jahrhunderten ermüdet haben. Von dem bösen Geiste des Stolzes und der Zanksucht besessen, ließen sie den gesunden Verstand gar nicht zu Athem kommen; jeder Tag sah neue Spitzfindigkeiten aufschießen: sie mischten in alle unsere Dogmen ich weiß nicht welch eine vermessene Metaphysik, welche die evangelische Einfalt erstickt. Indem sie zugleich Philosophen und Christen sein wollen, sind sie weder eins noch das andere: sie vermischen mit dem Evangelium den Spiritualismus der Platoniker und die Träumereien des Orients. Bewaffnet mit einer unvernünftigen Dialektik, wollen sie das Untheilbare theilen, das Undurchdringliche durchdringen; sie können die göttliche Unbestimmtheit gewisser Ausdrücke, die eine gelehrte Demuth nimmt, wie sie sind, und die sie aus Furcht, die Idee von Innerem und Aeußerem zu erzeugen, selbst zu umschreiben vermeidet, nicht ertragen. Statt zu glauben streitet man, statt zu beten argumentirt man; die Landstraßen sind bedeckt mit Bischöfen, die zu Concilien eilen; des Reiches Vorspannpferde reichen kaum hin; ganz Griechenland ist eine Art von theologischem Pelopones, wo Atome sich um Atome schlagen. Die Kirchengeschichte wird, man hat es diesen unbegreiflichen Sophisten zu verdanken, ein gefährliches Buch. Bei dem Anblick so vieler Narrheit, Lächerlichkeit und Wuth wankt der Glaube, und der Leser ruft von Eckel und Unwillen erfüllt aus: **Paene moti sunt pedes mei.**“

Indeß sonach die Griechen, wie es ihrer Naturanlage gemäß war, sich mit der theologischen Speculation befaßten, und weil ein böser Geist, der Geist der Verneinung und Entzweiung ihr Führer geworden, auf dürrer Haide sich im Kreise herumtummelten, war das Hauptaugenmerk des christlichen Abendlandes, das in Rom seine geistige Geburtsstätte und seinen bleibenden Einheitspunkt hatte, auf das Leben gerichtet. — Die Ehrfurcht und Scheue vor den Göttern und das Bestreben, ihnen durch Tugend zu gefallen, ist der geheimnißlosen und beinahe alles Göttlichen entkleideten griechischen Religion gegenüber als der Grundzug der Religion des alten Rom hervorgehoben worden. In der christlichen Zeit nun machte sich derselbe Unterschied bemerkbar; Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, Festhalten am Glauben und Bethätigung des Glaubens im Leben zeichnete das Abendland aus, während das Morgenland in Grübelei und unheilvoller Disputirsucht alle Kraft vergeudete. Darum sehen wir in den Zeiten der Verfolgung die Christen des Abendlandes mit Ergebenheit dulden, indeß die Griechen, wie Möhler (a. a. O.) sich ausdrückt, „die Feder ergriffen und durch deren geübten Gebrauch Abhilfe zu erlangen strebten." — Die religiösen Orden, welche wir im Osten und Westen der christlichen Welt aufblühen sehen, haben darum dort vorherrschend die Contemplation und die ihr beihelfende Ascese zum Zwecke, hier aber werden sie von dem Orden des heiligen Benedikt an bis zu den bewunderungswürdigen Stiftungen des heil. Johannes von Matha und Vincenz von Paul die Pflanzschulen der Kultur und die Asyle der leidenden Menschheit. Die Künste, die ehedem in Griechenland ihre Heimath hatten, wandern nach Italien aus, denn die christliche Kunst sezt ein inniges, lebendiges Ergreifen des Göttlichen, eine demuthsvolle, gläubige Hingebung an die Offenbarung voraus[10]), — was den Griechen, wie sich gezeigt hat, fehlte. —

[10]) Die weitere Ausführung siehe in Staudenmaier's „Prag-

Doch es ist unmöglich, all das Große und Herrliche, was das Christenthum im Abendlande ins Leben gerufen, gepflegt und groß gezogen, auch nur aufzuzählen! — Wie aber im Abendlande der Einzelne seine Ehre und sein Heil in einem dem Glauben entsprechenden Wirken und Handeln suchte, so ging das Streben im Großen vor Allem auf die Ausbildung und Ordnung kirchlicher Verhältnisse, damit die Religion in der Gesellschaft erst festen Fuß gewinne, um dann nach allen Richtungen hin ihre reinigende und heiligende, ihre schaffende und segnende Kraft wirken zu lassen. Die überwiegend praktische Richtung des Abendlandes zeigt sich übrigens nicht nur darin, daß hier das Christenthum gelebt und durchaus nur nach dem Leben geschätzt wird, sondern auch in der Natur der Fragen, die jedoch nicht vor dem Anfange des fünften Jahrhunderts Gegenstand gelehrter Forschungen und respektive Streitigkeiten wurden. Sie betrafen nämlich die menschliche Freiheit und ihr Verhältniß zur Gnade, waren somit nicht so fast theologischer als anthropologischer Natur. — Der Pelagianismus, die bedeutendste Häresie des Abendlandes, hat diese Fragen in Anregung gebracht.

Obgleich im Abendlande die praktische, im Morgenlande die theoretische Richtung das Uebergewicht hatte, hier die Speculation, dort das Leben für das Höchste galt; obgleich schon die ersten christlichen Schriftsteller des Abendlandes, Irenäus und Tertullian, mit Mißtrauen und Besorgniß auf die Bestrebungen der christlichen Schule von Alexandrien hinsahen, das Abendland überhaupt sich begnügte, die Resultate der morgenländischen Concilien aufzunehmen, ohne an den dortseits wüthenden Streitigkeiten Theil zu nehmen, die Morgenländer hingegen von dem, was im Abendlande vorging, so wenig Notiz nahmen, daß z. B. die Kirchenhistoriker

matismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit." Tübingen, 1835. S. 63, 64.

Sokrates, Sozomenus und Theodoret von dem Streite, den Pelagius hervorgerufen, gar keine Erwähnung thun: so würde man dennoch irren, wollte man die theoretische und speculative Seite der Theologie einzig dem Oriente, die praktische ebenso ausschließlich dem Occidente zuerkennen. Wenn nämlich hier die praktischen Fragen vorherrschend erwogen und behandelt wurden, so hat man nicht zu übersehen, daß diese auch ein theoretisches Interesse hatten, und wenn dort die Speculation Hauptsache war, so ist zu bedenken, daß die auf dem Wege der Speculation erörterten christlichen Wahrheiten ihre praktische Bedeutung immer wieder geltend machten. So ist also das theoretische Moment nie völlig von dem praktischen getrennt, und wie sehr auch das Eine überwiege, immer wird sich neben ihm auch das Andere behaupten. Möhler (a. a. O. S. 47) macht uns in Bezug auf die literarischen Leistungen der Griechen und Lateiner auf die bemerkenswerthe Thatsache aufmerksam, daß der ausgezeichnetste Praktiker des ersten Zeitalters, der heil. Chrysostomus, ein Grieche sei, indeß der größte theoretische Geist, der heilige Augustinus, unter den Lateinern aufgetreten.

Die bisherigen Andeutungen mögen ungeachtet ihrer Kürze und Mangelhaftigkeit hinreichen, über den Einfluß der nationellen Eigenthümlichkeit der Griechen und Römer auf die Richtung der Theologie und auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens überhaupt das nöthigste Verständniß zu geben. Weil aber das kirchliche Leben und Streben seine nie versiegende Quelle sowohl, als sein Urbild in dem Kultus im engern Sinne oder in der Liturgie hat, d. h. weil es nicht nur fortwährend aus dem Kultus ernährt, gekräftigt und erneuert wird, sondern richtig verstanden selbst nichts Anderes ist, als die Fortsetzung, die Auswirkung und allseitige Anwendung dessen, was im Kultus central vollzogen ward, so muß die durch den Einfluß der Volkseigenthümlichkeit der Griechen und Römer bewirkte verschiedene Auffassung und Gestaltung des Christenthums mit aller Bestimmtheit am

Kultus, namentlich am Mittelpunkte desselben, zum Vorschein kommen. Zu zeigen, daß dieses der Fall sei, ist sofort unsere Aufgabe.

III. **Nachweisung des in der nationellen Eigenthümlichkeit wurzelnden Unterschiedes der griechischen und römischen Liturgie.** Wie Kreise, die von einem gemeinsamen Mittelpunkte ausgehen und, so sehr sie sich auch vervielfältigt und an Ausdehnung gewonnen haben, immer nur von diesem Mittelpunkte aus in Bewegung gesezt werden, gehen die liturgischen Handlungen von Einem Centralakte aus und immer weitere Umkreise beschreibend, immer entferntere Lebensgebiete umschließend, schöpfen sie fortwährend Kraft und Leben und Bedeutung aus dem Centrum. Dieser Centralakt der gesammten Liturgie ist im engsten Sinne die Konsekration, im weiteren Sinne die heil. Messe, die deßhalb auch von den Griechen „die Liturgie“ per eminentiam genannt wird. Derjenige Theil der heil. Messe aber, von welchem die Konsekration zunächst umgeben ist, innert welchem diese selbst unmittelbar Statt findet, ist der Kanon, d. h. die eigentliche Norm für den Vollzug des höchsten und tiefsten Geheimnisses. Nun handelt es sich um die Lösung der Frage: Welche Anschauung von der Konsekration liegt der griechischen, welche der römischen Liturgie zu Grund? mit andern Worten: Welche Bedeutung hat die Konsekration in der griechischen, welche in der römischen Liturgie? Als was wird sie dort, als was hier aufgefaßt und gefeiert? — Und da beiderseits im Canon die in Frage stehende Anschauung niedergelegt, die Bedeutung ausgesprochen, die Feier zunächst und unmittelbar vollzogen ist, so liegt uns ob, denselben zur Kenntniß zu bringen, seinen wesentlichen Charakter und seinen Standpunkt zu bezeichnen.

a. Zu diesem Behufe soll hier vorerst eine wortgetreue Uebersetzung des Canon [11]) der Liturgie des heiligen Basilius,

---

[11]) Ich weiß wohl, daß im griechischen Gottesdienste, das Wort

und jener des heiligen Chrysostomus bis zur Konsekration folgen.

Die Liturgie des heiligen Basilius [12]) fährt nach dem Lobgesange der himmlischen Heerschaaren, dem Trisagion, also fort: „Mit diesen seligen Mächten, liebreicher Herr, rufen auch wir sündige Menschen und sprechen: Du bist wahrhaft heilig, allheilig, und maaßlos ist die Fülle Deiner Heiligkeit, Du bist heilig in allen Deinen Werken, weil Du uns nach Gerechtigkeit und wahrhaftem Urtheile. Alles zugetheilt hast. Denn aus dem Staube der Erde hast Du den Menschen gestaltet, mit Deinem Bilde, o Gott, hast Du ihn geehrt, hast ihn in das üppige Paradies gesezt, unsterbliches Leben und, so er Deine Gebote halte, den Genuß ewiger Güter ihm verheißen. Nachdem er aber Dir, dem wahrhaftigen Gott, seinem Schöpfer, nicht gehorcht und durch den Betrug der Schlange verführt, in Folge seiner eigenen Vergehen sterblich geworden war, hast Du, o Gott, nach Deinem gerechten Urtheile ihn aus dem Paradiese in diese Welt verbannt, hast ihn zur Erde, von der er genommen ward, zurückkehren lassen, das Heil der Wiedergeburt in Christus, Deinem Sohne ihm bereitend. Nicht gänzlich hast Du Dich abgewendet von dem Gebilde, das Du geschaffen, Gütiger, noch vergessen die Werke Deiner Hände, sondern auf vielfache Weise heimgesucht nach Deiner erbarmungsvollen Liebe. Propheten sandtest Du und bewirktest Wunderthaten durch Deine Heiligen, die Dir wohlgefielen in jedem Geschlechte. Durch den Mund Deiner Knechte, der Propheten, hast Du zu uns geredet und uns das kommende Heil verkündet; Du hast das Gesetz zur Hilfe gegeben, die Engel zu Hütern aufgestellt. Als aber

---

Canon „die regelmäßige, vorzüglich in der Matine zu singende Reihe von neun Oden" (Leridion der morgenländischen Kirche von Muralt. Leipzig 1838. S. 46) bezeichnet, habe es aber nach der Analogie des lateinischen Ritus auf diesen Theil der Liturgie übertragen.

[12]) Goar l. c. p. 112.

die Fülle der Zeiten gekommen war, redetest Du zu uns in Deinem eigenen Sohne, durch den Du auch die Welt erschaffen. Er, der da ist der Abglanz Deiner Herrlichkeit und das Ebenbild Deines Wesens, der Alles erhält durch sein Allmachtswort (Hebr. 1, 3), hat es für keinen Raub geachtet, Dir, Gott und Vater, gleich zu sein (Phil. 2, 6), sondern, obgleich Gott von Ewigkeit, ist Er auf Erden gesehen worden und wandelte unter den Menschen, und indem er aus der heil. Jungfrau Fleisch annahm, entäußerte er sich selbst, erschien in Knechtsgestalt und ward theilhaftig unseres hinfälligen Leibes, um uns des Bildes seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen. Denn nachdem durch den Menschen die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen, wollte Dein eingeborner Sohn, der in Deinem Schooße ist, Gott und Vater, aus einem heil. Weibe, der Gottesgebärerin und immerjungfräulichen Maria geboren wurde und sich dem Gesetze unterwarf, — an seinem Fleische die Strafe der Sünde tragen, damit die, welche in Adam gestorben waren, in demselben Deinem Christus zum Leben gelangten. Während er auf Erden weilte, gab er uns heilsame Vorschriften, befreite uns von dem Irrthume des Götzendienstes, führte uns zu Deiner, des wahrhaftigen Gottes und Vaters Erkenntniß, machte uns zu seinem auserwählten Volke, zu seinem königlichen Priesterthume, zu seinem heiligen Geschlechte. Er reinigte uns durch Wasser, heiligte uns durch den heiligen Geist und übergab sich selbst zur Auslösung dem Tode, von dem wir, verkauft durch die Sünde, festgehalten wurden. Und vom Kreuze aus stieg er in die Unterwelt, damit Alles von ihm erfüllt würde, am Kreuze löste er die Wehen des Todes. Am dritten Tage aber stand er auf und öffnete dadurch allem Fleische den Weg zur Auferstehung von den Todten. Denn der, der der Urheber des Lebens war, konnte unmöglich der Verwesung zum Raube werden. Er ward der Erstling der Entschlafenen, der Erstgeborne unter den Todten, damit er der Anfänger von Allem sei. Und er ist aufgestiegen in den

Himmel und sezte sich zur Rechten Deiner Majestät in der Höhe. Auch wird er wieder kommen, einem jeden nach seinen Werken zu vergelten. Uns aber hat Er ein Denkmahl seines heilbringenden Leidens hinterlassen, dasselbe, das wir nach seinen Gesetzen zubereitet; denn da er im Begriffe war, in seinen freiwilligen, berühmten und lebenbringenden Tod zu gehen, nahm er in der Nacht, in der er sich selbst für das Leben der Welt hingab, das Brod in seine heil. und unbefleckten Hände, brachte es Dir, dem Gott und Vater dar, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heil. Schülern und Aposteln mit den Worten: Nehmet, esset, dieses ist mein Leib, der für euch zur Vergebung der Sünden gebrochen wird u. s. w."

Die zweite griechische Liturgie, die des heil. Chrysostomus, unterscheidet sich, was die Vorbereitung auf die Konsekration betrifft von der des heil. Basilius nicht dem Grundcharakter nach, sondern blos durch ihre, den Griechen sonst ganz ungewöhnliche Kürze; sie lautet also: „Mit diesen seligen Mächten, liebreicher Herr, rufen auch wir und sprechen: Du bist heilig, ganz heilig, Du und Dein eingeborner Sohn und Dein heiliger Geist. Heilig bist Du, allheilig und groß ist Deine Herrlichkeit. So sehr hast Du Deine Welt geliebt, daß Du Deinen eingebornen Sohn dahin gabst, damit jeder, der an Ihn glaube, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Als Er gekommen war und das für uns übernommene Heilswerk vollbracht hatte, nahm er in der Nacht, in der er verrathen ward oder vielmehr sich selbst dahingab, das Brod in seine heiligen, unbefleckten und unschuldigen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Schülern und Aposteln und sprach:" (wie oben.) —

Das ist nun der Eingang in die Konsekration; das ist die bewunderungswürdige Pforte, mit der uns der geheimnißvolle Akt nach der ganzen Fülle seines Inhaltes aufgeschlossen wird, durch die wir selbst eingeführt werden in das Herz des Geheimnisses, dem alles Licht und alles Leben für

und für entquillt, und es fragt sich deßhalb zunächst: Was enthält dieser Eingang? Was ist in ihm niedergelegt? Wie wir gesehen haben, enthält er eine Aufzählung der Anstalten Gottes zum Heile der Menschen, also eine übersichtliche Darstellung der gesammten Heilsökonomie. Die Schöpfung des Menschen zum Bilde und Gleichnisse Gottes, das nach dem Sündenfalle über den Menschen ergangene Urtheil, die Vorkehrungen zur Wiederherstellung des Menschen, die Erweckung der Propheten, die Gesetzgebung, die wunderbaren Thaten, gewirkt durch heilige Männer, — die Sendung des Eingebornen, seine Erniedrigung zur Knechtsgestalt, sein Wandel auf Erden, seine Lehre, durch die Er den Irrthum der Abgötterei, — sein Leiden und Sterben, wodurch Er die Macht der Sünde gebrochen, die Gewalt des Todes zerstört hat, sein Hinabsteigen zur Hölle, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Heiligung durch den Geist, die Besitznahme des Reiches und seine Wiederkunft zum Gerichte; alles das bietet sich in einem gedrängten, lebensvollen Bilde unserer geistigen Anschauung dar. Man kann den Inhalt auch kurz so bezeichnen: es ist ein Summarium der Offenbarung des dreieinigen Gottes und seines Rathschlusses zum Heile der Welt, ein Summarium der Offenbarung des göttlichen Reiches, wie es in der Schöpfung gegründet, in Jesus Christus wiederhergestellt ward, und durch ihn der Vollendung entgegengeführt wird.

Eine weitere, und die wichtigste Frage, die sich an die eben beantwortete anschließt, ist diese: Was hat die Konsekration in der griechischen Liturgie für eine Bedeutung? Die bloße Hinweisung auf das Dogma, wonach die Griechen an die wahrhafte, wirkliche und wesenhafte Gegenwart Christi in der Eucharistie, mithin an die Verwandlung der Elemente des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi glauben, genügt hier nicht, auch ist es unzureichend, etwa noch daran zu erinnern, daß die Griechen den Glauben an die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers festhalten,

denn immer bleibt eine verschiedene Auffassung möglich, und gerade um diese ist es hier zu thun. — Betrachten wir nun die Konsekration in Verbindung mit dem, was ihr unmittelbar vorangeht, so erscheint sie als das Schlußglied der ganzen Kette göttlicher Thaten und Institutionen zum Heile der Menschen, als der Gipfel der mit der ersten Schöpfung beginnenden, seit dem Sündenfalle durch die Zeiten hindurch ansteigenden, in Jesus Christus endlich und in seinem Werke vollendeten Offenbarung der unergründlichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, und wie sie das Schlußglied der göttlichen Thaten und Institutionen und der Gipfel der Offenbarung ist, so auch der lebendige Inbegriff und die fürdauernde Gegenwart derselben; denn Christus hat sie vollzogen und den kommenden Geschlechtern als ein Vermächtniß übergeben, damit ihnen sein Leiden und Sterben und alle Vorkehrungen Gottes, die mit seinem Leiden und Sterben zum Schlusse und zur Vollendung gekommen, darin präsent seien. Es ist also lediglich die sich selbst vollbringende göttliche That, die in ihrem tiefsten Quellpunkte sich erfassende, in alle Zeiten und über alle Geschlechter hin mit uranfänglicher Lebenskraft und Lebensfülle ausströmende Offenbarung der Liebe und Gnade Gottes, was der griechischen Liturgie zufolge in der Konsekration gegeben ist. Damit ist die Antwort auf eine dritte und lezte Frage schon vorbereitet.

Es fragt sich nämlich zulezt noch: Was gehört nach der griechischen Liturgie zur würdigen Feier der Konsekration? Wie bereitet diese Liturgie den Celebranten und jeden gläubigen Theilnehmer vor auf den heiligen Akt? Welches ist sonach ihr Standpunkt? Weil die Konsekration die Bedeutung hat, sich selbst vollbringende göttliche That zu sein, so kann zu ihrer Feier nichts Anderes gefordert werden, als daß der ganze Reichthum ihres Inhaltes, d. h. die ganze Reihe göttlicher Vorkehrungen, deren Inbegriff sie ist, gläubig

angeschaut und unter Bewunderung, Danksagung und Lobpreisung betrachtet werde; denn wo Gott, und nur Gott thätig ist, um, was er in seinem ewigen Rathe beschlossen hat, in der Zeit zu vollbringen, da übrigt dem Menschen nichts, als die Anschauung und Betrachtung dessen, was Gott nach dem Zeugnisse der Geschichte gewirkt hat. Daraus ergiebt sich aber, daß die griechische Liturgie den Standpunkt der erinnernden Anschauung einhalte, und daß sie nur von diesem Standpunkte aus richtig aufgefaßt werden könne.

Wie in der Konsekrationsfeier die ganze Liturgie, so ist in dieser hinwiederum das ganze kirchliche Leben prototypisch enthalten, weßhalb der Grundcharakter und der Standpunkt der Liturgie im kirchlichen Leben überall durchscheint und in Griechenland z. B. die Anschauung und Betrachtung göttlicher Thaten oder die speculative Erforschung göttlicher Verhältnisse für die höchste Lebensaufgabe angesehen ward.

b. Die Einführung in das tiefste aller Geheimnisse, welche in der griechischen Liturgie auf dem Wege der Anschauung und Betrachtung geschieht, erzielt die römische Liturgie auf dem Wege der Handlung. Hier muß die Konsekration als Opferakt im prägnantesten Sinne aufgefaßt werden. Indem nämlich Christus Brod und Wein dem innern Wesen nach in seinen Leib und sein Blut verwandlt, um sich an die Menschen hinzugeben, sie sich einzuverleiben und dadurch sie der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott theilhaftig zu machen, vollzieht er denselben Akt der Unterwerfung unter den Willen des Vaters und denselben Akt der Liebe gegen die Menschen, den er durch seinen freiwilligen Hingang in den Tod des Kreuzes vollzogen, also dasselbe Opfer, jedoch in unblutiger Weise. Aber Brod und Wein sind von uns als Opfer dargebracht, und ihre Verwandlung schließt deßhalb die Verwandlung unseres Opfers in das Opfer Christi in sich. So erhält unser Opfer in der Konsekration seine höchste Vollendung, es wird verklärt in das einzig wahre und vollgiltige

Opfer des Erlösers. Nicht minder als die Griechen erkennen wir in der Konsekration die lebendige Mitte der gesammten Heilsökonomie, indessen muß sie dem Geiste unseres Kultus gemäß doch zunächst als derjenige Akt begriffen werden, durch welchen das, was wir thun und anstreben, zur Vollendung gebracht wird. Worin könnte demzufolge die Vorbereitung auf die Konsekration anders bestehen, als in der Darbringung eben des Opfers, das verwandelt und vollendet werden soll? Der Canon der römischen Liturgie gibt darum nicht wie der der griechischen eine Aufzählung der Thaten und Institutionen Gottes, und verlangt nicht blos Anschauung und Betrachtung derselben, sondern was im römischen Meß-Canon vorgeschrieben wird, ist eine Opferhandlung, eine fortgesezte Opferung der bereits ausgeschiedenen und dargebrachten Gaben.

Wir werden nunmehr am Canon selbst nachzuweisen haben, daß er seinem Grundcharakter nach Handlung, d. h. Opfer sei, wenn er gleich obenhin betrachtet, nur aus Gebeten und Fürbitten zu bestehen scheint. Die genauere Bekanntschaft mit dem römischen Missale, die wir bei dem größten Theile unserer Leser voraussetzen dürfen, überhebt uns der Obliegenheit, den Canon seinem ganzen Inhalte nach hier aufzunehmen.

Zwei Haupttheile, je in drei Untertheile zerlegt, bilden den Canon vor der Konsekration, so daß diese, angesehen die Haupttheile, die Zahl drei, angesehen die Untertheile, die Zahl sieben herstellt. So bedeutungsvoll dieses Verhältniß auch ist, so ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen, weil wir uns auf das, was zur Erhebung des wesentlichen Unterschiedes unseres Meß-Canon von dem griechischen unumgänglich gehört, zu beschränken haben. Also zur Sache!

Die Opfergaben sind zubereitet und unter entsprechenden Weihegebeten dargebracht. Wie aber die Lobpreisung und Verherrlichung Gottes die ursprüngliche Bestimmung aller vernünftigen Geschöpfe ist, wie namentlich jede Handlung des

Menschen eine Anerkennung der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes und der Unverletzlichkeit des göttlichen Willens, mithin eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes sein soll: so ist es ganz besonders des Opfers leztes und höchstes Ziel, eine Verherrlichung und Lobpreisung Gottes zu sein. Damit es diesem Ziele entgegengeführt werde, wird der sichtbare Akt der Opferung geistiger Weise fortgesezt, in einer Reihe von Gebeten, die sich in der Präfation auflösen in feierliche Danksagung und Lobpreisung Gottes. So schließt die Präfation einerseits die bisherige Opferhandlung, anderseits ist sie, wie schon ihr Name besagt, die Vorrede oder der Eingang zu einer folgenden; ein neuer und höherer Kreis öffnet sich nämlich für das Opfer, das nun seine Vollendung und Verklärung finden soll. Dieser neue Kreis ist der Canon, der also beginnt: „Dich also, huldreichster Vater, bitten wir demüthig und vertrauensvoll, daß Du wohlgefällig annehmen und segnen wollest diese Geschenke, diese Gaben, diese heiligen und unbefleckten Opfer, welche wir Dir darbringen vorzüglich für Deine heilige, allgemeine Kirche, daß Du Dich würdigen mögest, sie zu befrieden, zu beschützen, zu einigen und zu leiten u. s. w." Nun wird die allgemeine Kirche zergliedert, indem der Pabst und der Bischof namentlich genannt, die rechtgläubigen Christen überhaupt erwähnt werden. An die Sorge für die allgemeine Kirche reiht sich die für die einzelnen in näherem Verbande stehenden Glieder derselben an; es sind außer einigen, deren Namen ausgesprochen werden, alle Anwesenden, „die selbst opfern oder für die wir opfern", und deren Anliegen mit dem Opfer vor den Herrn gebracht wird. Wie wir aber opfern und flehen für die Wohlfahrt der ganzen Kirche auf Erden und ihrer Glieder, so stützen wir uns hinwiederum auf die Verdienste und Fürbitten der bereits Verklärten, die dem Erdenkampfe entrückt doch nicht aufhören, der Gemeinschaft der Kirche einverleibt zu sein und Theil zu nehmen an den Kämpfen und Leiden der Brüder hienieden, — und mit der Erneuerung des ehrenden

Andenkens der Heiligen wird der erste Haupttheil des Canon abgeschlossen. —

Nachdem der Canon in dem Gedächtnisse der Heiligen gewissermaßen einen Ruhepunkt gefunden, erfaßt er sich wieder und, einen neuen Anlauf nehmend, bewegt er sich gegen das Centrum zu. Den Akt der Dedikation vornehmend, hält der Priester beide Hände über die Opfergaben und spricht: „Nimm also dieses Opfer unserer, sowie Deiner ganzen Gemeinde Huldigung, wir bitten Dich, gnädig hin, verleihe unsern Tagen Deinen Frieden, entreiße uns der ewigen Verdammung und laß uns der Schaar Deiner Auserwählten beigezählt werden. Durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Auf die Dedikation folgt die Benediktion mit den Worten: „Dieses Opfer laß o Gott, wir bitten Dich, durchaus mit Deinem Segen erfüllt, Dir geweiht, vor Dir geltend, vernünftig und Dir wohlgefällig sein, damit uns werde der Leib und das Blut Deines geliebtesten Sohnes unsers Herrn Jesus Christus.“ Und nun bildet die Erzählung des Einsetzungsaktes den Uebergang zur Konsekration.

Um dem römischen Meß-Canon den Charakter einer Opferhandlung zu vindiciren, berufen wir uns erstens, auf das verwandtschaftliche Verhältniß von Gebet und Opfer, zweitens, auf die vorgeschriebenen Zeichen und Bewegungen und drittens, auf einzelne Aussprüche des Canon.

Gegen diejenigen, welche dem Canon den Charakter *einer* Opferhandlung darum absprechen wollen, weil er aus einer Reihe von Gebeten bestehe, muß vor Allem an die nahe Verwandtschaft zwischen Gebet und Opfer erinnert werden. Gebet und Opfer sind nämlich zwei verschiedene Formen der erscheinenden Religiosität, die eine der innern, die andere der äußern Seite des menschlichen Daseins entsprechend, aber eben so unzertrennlich zusammengehörend, eben so zusammenwirkend und sich ergänzend, wie Seele und Leib im lebendigen Menschen. Was im Gebete als geistiger Akt vollbracht wird, das ist im Opfer zur Handlung geworden; wie der Mensch im Gebete

innerlich mit Gott verkehrt und sich an ihn hingiebt, so übergiebt er ihm im Opfer seine äußere Existenz mit Allem, was ihr dienstbar ist. Man kann deßhalb auch das Opfer als das Gebet des äußern, das Gebet hingegen als das Opfer des innern Menschen bezeichnen [13]). So wie aber der äußere und innere Mensch nicht zu trennen sind, sondern sich ergänzen und nur zusammen den wirklichen Menschen ausmachen, so ergänzen sich auch Gebet und Opfer gegenseitig, und überall, wo ein vollkommener Ausdruck der Religiosität zu Stande kommen soll, müssen sie sich mit einander verbinden [14]). So ist denn auch in unserm Canon die Opferhandlung von Gebeten, welche die Intention der Opfernden aussprechen, begleitet, und es müßte schlimm stehen um unsere Einsicht in das wahre Verhältniß des Gebetes und Opfers, wenn wir, statt dieses ganz der Ordnung gemäß zu finden, von dem Vorhandensein der Gebete auf das Nichtvorhandensein der Opferhandlung schließen wollten.

Daß aber dem Canon wirklich der Charakter einer Opferhandlung zukomme, bestätigen die vorgeschriebenen Zeichen und Bewegungen. Gleich anfangs des Canon ist eine dreimalige, unmittelbar vor der Erzählung des Einsetzungsaktes sogar eine fünfmalige Bezeichnung der Opfergaben mit dem Kreuzeszeichen verordnet. Das ist Handlung, und, da das Kreuz für das christliche Bewußtsein die Signatur des Opfers und Segens ist, — Handlung des Opfernden und Segnenden in Einem. Um das Kreuz als die Signatur des

---

[13]) „On pourrait l'appeler (c. a. d. l'offrande) la prière des sens, comme la prière est l'offrande de l'esprit. *Considerations sur le dogme générateur de la piété catholique*, par l'abbé Ph. Gerbet.“ Paris, 1840. *Pag.* 11, 12.

[14]) „Separée d'elle, (c. a. d. de l'offrande) la simple invocation semblait inachevée; et, quoiqu'elles ne pussent pas être toujours jointes ensemble dans chaque cas particulier, elles n'en étaient pas moins considérés comme étroitement unies dans le principe de leur institution.“ *Ibid. p.* 12.

Opfers und Segens, sonach die Bezeichnung mit dem Kreuze als die conciseste Form der Opferung und Segnung zu erkennen, hat man sich die doppelte Seite des am Kreuze vollbrachten Aktes des Erlösers zu vergegenwärtigen. Dieser Akt ist nämlich in seiner Richtung nach Oben die unbedingteste Unterwerfung unter den ewigen Rathschluß und Willen des Vaters, der freieste und freudigste Gehorsam gegen ihn, die vollkommenste Hingebung an ihn, mithin das höchste Opfer; in seiner Richtung nach Unten, d. h. auf die Menschen, ist derselbe Akt der Vollzug der unbegränztesten Liebe, die die Strafe trägt, um von der Strafe zu erretten, die das Leben läßt, um das Leben zu geben, — mithin Segnung. Nun ist alle priesterliche Thätigkeit ein Abbild der Thätigkeit des Einen Hohenpriesters, besteht wie diese in Opferung und Segnung, und kann deßhalb keinen angemessenern und zugleich kürzern Ausdruck finden, als die symbolische Bezeichnung der urbildlichen That. — Deutlicher noch, als durch die Kreuzeszeichen, wird der Canon dadurch als Opferhandlung charakterisirt, daß der Priester, wie schon bemerkt worden, beide Hände über die Opfergaben hält. Wie ehedem der Opferpriester des alten Bundes vor der Abschlachtung des Thieres die Hand auf dessen Haupt legte [15]), wie namentlich beim jährlichen Versöhnungsopfer der Hohepriester beide Hände auf das Haupt eines lebendigen Bockes, der dann in die Wüste geschickt wurde, legen und alle Vergehungen der Söhne Israels auf dasselbe bekennen, und alle ihre Sünden und Missethaten über dasselbe wünschen mußte [16]), so ist die Auflegung der Hände auf die Opfergaben in unserm Missale vorgeschrieben, um dadurch die Verbindung, in die der Priester in seinem und im Namen der Gläubigen mit den bereit liegenden Gaben tritt, zur Anschauung zu bringen. Diese Verbindung besteht aber in der Substitution

---

[15]) Levit. 1, 4. 3, 2. 4, 4. 24. 29. 8, 14. u. a. m.
[16]) Levit. 16, 21.

der Opfergaben in dem Sinne, daß diese für die Opfernden gleichsam einstehen, und, indem sie dem Herrn geweiht werden, leztere in und mit ihnen demselben sich übergeben. Immer will mittelst der Handauflegung der Eingang eines höhern in ein Niederes und kraft dessen die Erhebung des leztern in eine höhere Region effektuirt werden; da also, wo es sich wie hier um die Erhebung der bloßen Naturgabe zum Substitute des Menschen handelt, könnte der Akt durch keine Ceremonie lebendiger und ausdrucksvoller vollzogen werden, als gerade durch diese, die überdieß schon mit göttlicher Sanction versehen ist.

Die bisherige Nachweisung, daß der Canon Opferhandlung sei, wird endlich durch einzelne Aussprüche des Canon selbst auf das unzweideutigste erhärtet. Gleich im Anfange heißt es unter Anderm: wir bitten, „daß Du wohlgefällig annehmen und segnen wollest diese Geschenke, diese Gaben, diese heiligen und unbefleckten Opfer, welche wir Dir darbringen u. s. w." An einem andern Orte: „Gedenke, Herr Deiner Diener u. s. f. für welche wir Dir opfern, oder welche Dir selbst opfern dieses Lobopfer u. s. w." Und während die Hände über die Opfergaben gehalten werden, wird gebetet: „Dieses Opfer also, womit wir und Deine ganze Gemeinde Dir huldigen, mögest Du, wir bitten Dich, Herr, zur Versöhnung annehmen u. s. w."

Es wäre überflüssig, diese Aussprüche einzeln auszudeuten; soviel ist aber auf den ersten Augenblick klar, daß sie sich weder auf ein bereits dargebrachtes, noch auf ein erst darzubringendes Opfer beziehen, sondern eine unmittelbar gegenwärtige Opferhandlung, der sie das Wort leihen, begleiten. Damit soll jedoch die frühere Opferung nicht weggesprochen, wohl aber ihre Fortsetzung auf einer höhern Stufe behauptet werden. — Noch ist ein Umstand, der für unsere Nachweisung einiges Gewicht hat, zu berücksichtigen. Wir haben oben gelegenheitlich gesagt, daß der Canon in dem Gedächtnisse der Heiligen einen Ruhepunkt gefunden, d. h.

daß für die Opferhandlung eine kleine Pause eingetreten. In der That gehört auch jene Verehrung der Heiligen und Aufzählung ihrer Namen nicht zur Handlung; nun ist aber die betreffende Oration „infra actionem“ überschrieben, um zu zeigen, daß das, was ihr zunächst vorangeht und nachfolgt, Opferhandlung sei.

So hätten wir gesehen, daß der römische Meß-Canon seinem eigentlichen Charakter nach Opferhandlung, der griechische hingegen Anschauung und Betrachtung göttlicher Thaten und Institutionen sei. Damit wäre nun auch der wesentliche Unterschied beider Liturgien, soweit er sich am Canon bemerklich macht, erhoben; inzwischen dürfte es nicht unerwünscht sein, auf die diesem Unterschiede zu Grunde liegenden Geschichtsmomente hingewiesen zu werden. Beide Liturgien feiern in der Konsekration jenen geheimnißvollen Akt, in welchem der Erlöser, alle Geschlechter der Menschen in die Tiefe seines liebenden Herzens aufnehmend, sich ihnen weiht, auf daß sie nach dem Willen des Vaters erlös't und in den Schooß der ewigen Erbarmung zurückgeführt würden, jenen Akt der Dahingebung, der Einmal — am Kreuze — in blutiger Weise statt hatte. Das ist die Einheit der beiden Liturgien. Der Kreuzestod des Erlösers schließt aber, weil er der Mittelpunkt aller Geschichte ist, die zwei Grundmomente derselben in sich; deren eines als That Gottes, oder als „die von der Vorsehung in die Geschichte eingehende Wirkung“, das andere als That des Menschen oder als „die Rückwirkung der menschlichen Freiheit in ihrer Selbstthätigkeit“ erkannt werden muß [17]). Je nachdem nun das erste oder das zweite dieser Momente bei der historischen Auffassung vorherrscht, erscheint der Kreuzestod Christi als die Vollbringung Alles dessen, was Gott zur Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes gewirkt hat;

---

[17]) Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Von J. Görres. Breslau, 1830. S. 70.

oder er erscheint als die Vollendung der von dem Menschen freithätig angestrebten Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott, hiemit wohl auch als Gotteswerk, aber im Zusammenwirken mit der menschlichen Freiheit. Wir wissen nämlich, daß in dem gefallenen Menschen ein Keim des Guten gerettet ward, daß dieser Keim genährt und in seinem Wachsthume gefördert durch verschiedenartige göttliche Vorkehrungen, als da sind: Verheißungen, Gesetze, Belohnungen, Strafen u. dgl., in einem unablässigen Ringen und Streben nach Versöhnung mit der Gottheit, welches bei allen Völkern der alten Welt dunkler oder deutlicher hervortritt, sich bethätigte und ganz besonders in den Opfern zur Erscheinung kam; daß all' dieses Ringen und Streben aber, abgesehen von den groben Verirrungen, in die es sich verlaufen, höchst mangelhaft war und nicht zu erreichen vermochte, worauf es abzielte, daher jener Vollendung bedurfte, die ihm in dem Kampfe und Siege des Gottmenschen geworden. Nun erfaßt die römische Liturgie in dem Kreuzestode Christi das leztere, die griechische hingegen, das erstere dieser Momente; „es ist vollbracht“, wonach die Menschheit sehnsuchtsvoll gerungen, sagt die eine, — „es ist vollbracht“, was Gott vom Anbeginne zum Heile der Welt beschlossen, sagt die andere beim Anblicke des sterbenden Erlösers. Das ist der Unterschied der beiden Liturgien, der vom liturgischen Standpunkte aus jedenfalls ein wesentlicher ist.

Nachdem wir im Vorhergehenden aus dem Theile des Canon vor der Konsekration den wesentlichen Unterschied der griechischen und römischen Liturgie zu erheben gesucht haben, bleibt uns noch übrig, den Theil des Canon nach der Konsekration einer kurzen Vergleichung zu unterwerfen.

Dem Befehle Christi: „So oft ihr dieses thut, thut es zu meinem Andenken“ zufolge wird in der griechischen sowohl als in der römischen Liturgie unmittelbar nach der Konsekration das Andenken an Christus gefeiert, und zwar begnügt sich die römische, das Leiden, die Aufer-

stehung und Himmelfahrt als die drei Hauptmomente der irdischen Erscheinung zu nennen; die Liturgien der Griechen machen außerdem noch die dreitägige Grabesruhe, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die zweite glorreiche Ankunft des Herrn namhaft. Und nun fährt die römische Liturgie fort: „wir opfern deiner ruhmwürdigen Majestät von deinen Gaben und Geschenken ein reines Opfer, ein heiliges Opfer, ein unbeflecktes Opfer, das heilige Brod des ewigen Lebens und den Kelch des ewigen Heils.“ Zum Zeichen aber, daß es dasselbe Opfer sei, das am Kreuze vollbracht worden, werden die heiligen Gestalten mit dem Kreuze bezeichnet. Weiterhin wird gebeten, der Herr wolle dieses Opfer gnädig annehmen, wie er auch die vorbildlichen Opfer des Abel, des Abraham und Melchisedek seines Wohlgefallens gewürdiget habe, er wolle es durch seinen Engel vor seine göttliche Majestät bringen lassen, damit uns aus dem Genusse desselben die Fülle des himmlischen Segens und seine Gnade zuströme.

Man könnte es beim ersten Anblick für unstatthaft erachten, das Opfer Christi mit den alttestamentlichen Opfern in der Art zusammenzustellen, daß man um gnädige Aufnahme des sich opfernden Christus auf den Grund hin bitte, weil auch die frühern Opfer gnädig aufgenommen worden seien. Waren doch die Opfer des alten Bundes einzig um des Opfers Christi willen, dessen Schatten und Vorbilder sie sind, Gott angenehm und ist darum eine Vergleichung, die auf eine Gleichstellung hinausläuft, ganz und gar verwerflich. Allein wir bitten nicht, Gott wolle das Opfer seines Gesalbten, sondern das Opfer, das wir darbringen, sich gefallen lassen; der Nachdruck liegt auf dem „wir“, wir, die wir des Ruhmes, den wir von Gott haben sollten, ermangeln, sind die Opfernden, und so kostbar und gottgefällig auch die Gabe ist, — es ist ein Akt der Gnade, so Gott aus den Händen sündiger Menschen sie annimmt. Die Vergleichung des Opfers unserer Altäre mit den typischen Opfern der Vorzeit hat deßhalb den Sinn, daß die Vortrefflichkeit der hier bereit

liegenden Gabe ungeachtet unserer Unwürdigkeit uns jene gnädige Annahme hoffen lasse, deren sich die weit geringern Opfer des alten Bundes erfreuten. Je größer aber der Unterschied zwischen den also verglichenen Opfern ist, desto näher liegt es, für das vortrefflichste aller Opfer das göttliche Wohlgefallen mit Zuversicht in Anspruch zu nehmen, desto unverkennbarer und stärker ist der Ausdruck der Demuth, der in dieser Vergleichung enthalten ist. Und wenn wir gleich darauf bitten, der Allmächtige möge das Opfer durch die Hände seines Engels auf seinen erhabenen Altar, vor seine göttliche Majestät bringen lassen, so demüthigen wir uns wiederum vor ihm, bekennend, daß wir selbst nicht würdig seien, vor Gott zu erscheinen mit der uns geschenkten Opfergabe [18]).

So ist der Canon nach der Konsekration wie vor derselben — Opferhandlung, und zwar sind abermals wir die Opfernden, nur mit dem, daß unser früheres Opfer in das Opfer des Mittlers verwandelt und verklärt worden,

---

[18]) Zum Beweise, wie Unverstand und Bosheit den klaren Sinn dieser Gebete zu trüben versucht, möge folgende Stelle aus: „*Petri Molinai* tractatus de altaribus et sacrificiis Christianorum.“ *Hanoviae* 1607. p. 88, 89 dienen: „*Offerimus majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram etc. Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicut accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel* etc. Tum subjungit: *Jube haec perferri per manus sancti tui in sublime altare tuum.* Preces sane piae quando per eas eleemosinae ac oblationes fidelium Deo commendabantur. At nunc in horrendam blasphemiam detortae sunt, dum per eas Christus offertur Patri, petiturque, ut sit tam acceptus Deo, quam fuit pecus mactata ab Abele, ministeriumque Angeli postulatur ad filium Deo patri offerendum. Hunc angelum nemo Elicium nuncupaverit, toties enim vocatus nunquam affuit, nec hostiam de altari in coelum unquam tulit: nam sacerdos, vel oblitus petitionis suae, vel adventum angeli praeoccupans, hanc hostiam illico conficit ore et edit: expectavisset vir bonus tantisper, nec Angelum festinata ista manducatione ludificaretur.“

mithin dieses Opfer jezt von uns dargebracht wird. Wie wir uns vor der Konsekration für die Wohlfahrt der Kirche und ihrer Glieder geopfert haben, so ist es nach der Konsekration unsere Sorge, die Früchte des neuen und von nun an einzigen Opfers Allen, die nach Erlösung seufzen, zuzuwenden: zuerst den Hingeschiedenen, daß sie eingehen mögen in die Wohnungen des Lichtes und des Friedens; dann uns Sündern, daß wir den Heiligen beigezählt werden; — endlich der gesammten irdischen Kreatur, daß der ursprüngliche Schöpfersegen, der in Folge des Falles des Menschen von ihr gewichen, wiederkehre; denn auch die Schöpfung harret sehnsuchtsvoll der Erlösung aus der *elenden* Sklaverei, der sie unterworfen worden, entgegen, damit sie Theil nehme an der Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes offenbar werden soll [19]). Keine Stelle unseres Canon ist einerseits weniger verstanden, anderseits gröber mißdeutet worden, als die Worte: „Per quem haec omnia Domine semper bona creas, santificas, vivificas, benedicis et praestas nobis", weil man es nicht zur Einsicht brachte, wie mit der Wesensverwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn die Neuschaffung aller Naturgaben, ihre Weihe und Segnung central vollzogen sei, und wie deßhalb durch Christus, mit ihm und in ihm die ganze Schöpfung dem Vater und heiligen Geiste die gebührende Huldigung darbringe. Da, wo die Kirche in die *tiefsten* Geheimnisse eingeht, kann ihr der sinnliche Verstand nicht mehr folgen und muß, will er nicht seine Ohnmacht bekennen, zur Läugnung oder Verdeutung seine Zuflucht nehmen.

Während der lateinische Meß-Canon nach der eben bebeschriebenen Weise die in der Konsekration vollzogene Opferung fortsezt, bis die Früchte des Opfers an Alle, die nach Erlösung verlangen, gekommen sind, hat die Liturgie des heiligen Basilius, nachdem sie das Andenken an das Leiden,

---

[19]) Röm. 8, 19—23.

den Tod u. s. w. des Herrn erneuert hat, folgenden Verlauf [20]):

Der Priester ruft laut: „Indem wir Dir Deines von dem Deinen darbringen, in Beziehung auf Alles und für Alles“ —

Der Chor fällt ein: „Loben und preisen wir Dich, und danken Dir, Herr, und bitten Dich, unser Gott!“

Der Priester: „Wir also, Herr, Allheiliger, die wir, obgleich Sünder und unwürdig Deine Diener zu heißen, dennoch nicht wegen unserer Gerechtigkeit (denn wir thaten nichts Gutes auf dieser Erde), sondern um Deiner reichen Erbarmung willen gewürdigt worden sind, an Deinem heiligen Altare zu dienen, nahen uns vertrauensvoll dieser Stätte, und nachdem wir die Gestalten [21]) des heiligen Leibes und

---

[20]) Nach dem *ευχολογιον* von Goar. Das in den sämmtlichen Werken Edit. Maur. enthaltene Formular weicht gerade hier bedeutend ab.

[21]) *Τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος* etc. „*Αντίτυπον*“ bedeutet 1) etymologisch angesehen, das, was an die Stelle des Typus und des Bildes getreten ist; bei den Vätern wird der Leib Christi öfter so genannt, weil er als die Erfüllung der Vorbilder des A. B. erkannt werden muß. 2) Bedeutet es Bild und Vorbild, und wird in diesem Sinne von der Eucharastie gebraucht, sofern sie auf das himmlische Mahl hinweisend einen Vorgenuß desselben gewährt. 3) Wie das Bild entweder blos die Vorstellung von dem Gegenstande giebt, oder zugleich die Hülle des Gegenstandes selbst ist, so ist der Leib Christi in der Eucharistie sowohl der Typus als auch die Realität des Kreuzestodes. 4) Sind die eucharistischen Gestalten nach der Konsekration Antitypen des Brodes und des Leibes Christi: des Brodes, weil dieses in seiner doppelten Eigenschaft als Brod und Opfergabe vor der Konsekration Typus Christi war; des Leibes Christi, sofern das Brod, dessen sichtbare Erscheinung keine Veränderung erlitten, wohl aber dem Wesen nach verwandelt wurde, bei der ersten Opferung den Leib Christi figürlich darstellte. Cfr. Bellarmini disputationes de controversiis Christianae fidei. De Sacr. Euchar. Lib. II. Cap. 15. Libr. IV. c. 11. Ingolstadii, 1588. — Goar, l. c. p. 158.

mithin dieses Opfer jezt von uns dargebracht wird. Wie wir uns vor der Konsekration für die Wohlfahrt der Kirche und ihrer Glieder geopfert haben, so ist es nach der Konsekration unsere Sorge, die Früchte des neuen und von nun an einzigen Opfers Allen, die nach Erlösung seufzen, zuzuwenden: zuerst den Hingeschiedenen, daß sie eingehen mögen in die Wohnungen des Lichtes und des Friedens; dann uns Sündern, daß wir den Heiligen beigezählt werden; — endlich der gesammten irdischen Kreatur, daß der ursprüngliche Schöpfersegen, der in Folge des Falles des Menschen von ihr gewichen, wiederkehre; denn auch die Schöpfung harret sehnsuchtsvoll der Erlösung aus der *elenden* Sklaverei, der sie unterworfen worden, entgegen, damit sie Theil nehme an der Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes offenbar werden soll [19]). Keine Stelle unseres Canon ist einerseits weniger verstanden, anderseits gröber mißdeutet worden, als die Worte: „Per quem haec omnia Domine semper bona creas, santificas, vivificas, benedicis et praestas nobis“, weil man es nicht zur Einsicht brachte, wie mit der Wesensverwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn die Neuschaffung aller Naturgaben, ihre Weihe und Segnung central vollzogen sei, und wie deßhalb durch Christus, mit ihm und in ihm die ganze Schöpfung dem Vater und heiligen Geiste die gebührende Huldigung darbringe. Da, wo die Kirche in die *tiefsten* Geheimnisse eingeht, kann ihr der sinnliche Verstand nicht mehr folgen und muß, will er nicht seine Ohnmacht bekennen, zur Läugnung oder Verdeutung seine Zuflucht nehmen.

Während der lateinische Meß-Canon nach der eben bebeschriebenen Weise die in der Konsekration vollzogene Opferung fortsezt, bis die Früchte des Opfers an Alle, die nach Erlösung verlangen, gekommen sind, hat die Liturgie des heiligen Basilius, nachdem sie das Andenken an das Leiden,

---

[19]) Röm. 8, 19—23.

den Tod u. s. w. des Herrn erneuert hat, folgenden Verlauf [20]):

Der Priester ruft laut: „Indem wir Dir Deines von dem Deinen darbringen, in Beziehung auf Alles und für Alles" —

Der Chor fällt ein: „Loben und preisen wir Dich, und danken Dir, Herr, und bitten Dich, unser Gott!"

Der Priester: „Wir also, Herr, Allheiliger, die wir, obgleich Sünder und unwürdig Deine Diener zu heißen, dennoch nicht wegen unserer Gerechtigkeit (denn wir thaten nichts Gutes auf dieser Erde), sondern um Deiner reichen Erbarmung willen gewürdigt worden sind, an Deinem heiligen Altare zu dienen, nahen uns vertrauensvoll dieser Stätte, und nachdem wir die Gestalten [21]) des heiligen Leibes und

---

[20]) Nach dem *ευχολογιον* von Goar. Das in den sämmtlichen Werken Edit. Maur. enthaltene Formular weicht gerade hier bedeutend ab.

[21]) *Τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος* etc. „*Αντιτυπον*" bedeutet 1) etymologisch angesehen, das, was an die Stelle des Typus und des Bildes getreten ist; bei den Vätern wird der Leib Christi öfter so genannt, weil er als die Erfüllung der Vorbilder des A. B. erkannt werden muß. 2) Bedeutet es Bild und Vorbild, und wird in diesem Sinne von der Eucharastie gebraucht, sofern sie auf das himmlische Mahl hinweisend einen Vorgenuß desselben gewährt. 3) Wie das Bild entweder blos die Vorstellung von dem Gegenstande giebt, oder zugleich die Hülle des Gegenstandes selbst ist, so ist der Leib Christi in der Eucharistie sowohl der Typus als auch die Realität des Kreuzestodes. 4) Sind die eucharistischen Gestalten nach der Konsekration Antitypen des Brodes und des Leibes Christi: des Brodes, weil dieses in seiner doppelten Eigenschaft als Brod und Opfergabe vor der Konsekration Typus Christi war; des Leibes Christi, sofern das Brod, dessen sichtbare Erscheinung keine Veränderung erlitten, wohl aber dem Wesen nach verwandelt wurde, bei der ersten Opferung den Leib Christi figürlich darstellte. Cfr. Bellarmini disputationes de controversiis Christianae fidei. De Sacr. Euchar. Lib. II. Cap. 15. Libr. IV. c. 11. Ingolstadii, 1588. — Goar, l. c. p. 158.

Blutes Deines Christus zubereitet haben, bitten wir Dich und rufen inständig zu Dir, Heiligster, daß Dein heiliger Geist auf uns und auf diese vorgelegten Gaben hernieder komme, sie segne, heilige und weihe." (ἀναδεῖξαι.)

Priester und Diakon: „Herr, sei mir Sünder gnädig." (Dreimal.)

Dieselben: „Der Du, o Herr, Deinen heil. Geist um die dritte Stunde Deinen Aposteln gesandt hast; ihn, o Gütiger, entziehe uns nicht."

Und: „Gott, schaffe in mir ein reines Herz und erneue in mir den rechten Sinn."

Der Diakon in der Stille: „Segne, Herr, das heilige Brod.

Der Priester (unter dreimaliger Segnung): „Mache dieses Brod zum kostbaren Leibe unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus."

Diakon: „Amen."

Derselbe: „Segne auch, Herr, den heil. Kelch."

Priester: „Diesen Kelche aber (mache) zum kostbaren Blute unsers Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus."

Diakon: „Amen."

Priester: „Das für das Leben der Welt vergossen ward."

Diakon: „Amen."

Diakon: „Segne Herr!"

Der Priester (beide Gestalten mit der Hand segnend) spricht: „Der Du (dieses) durch Deinen heiligen Geist verwandelt hast."

Diakon: „Amen, Amen, Amen. (Sich verneigend) Gedenke meiner, der ich ein Sünder bin, heiliger Herr."

Nun bittet der Priester im Hinblicke auf die Heiligen Gottes um den Genuß und die damit verbundene segensreiche Frucht der Altargaben; darauf folgt die große Fürbitte für die Lebendigen und Abgestorbenen; für die Kirche, daß sie

der Standpunkt der erinnernden Anschauung vor der Konsekration eine Aufzählung aller göttlichen Vorkehrungen zum Heile der Menschen erheischte, so mußte demselben zufolge

daß wir von unsern alten Vätern, und besonders vom h. Johannes Chrysostomus belehrt worden sind, daß es die Worte unseres Heilandes sind, wodurch die Wesenheit des Brodes und Weines in jene des Leibes und Blutes Jesu Christi verwandelt wird, und daß diese göttlichen Worte alle Kraft besitzen, diese wunderbare Verwandlung der Wesenheit, oder die Transsubstantiation zu bewirken, und daß wir die Lehre und Ansicht dieses großen Lehrers annehmen. Weiter, heiligster Vater, wissen wir, daß vier Stücke unerläßliche Bedingungen sind zur Konsekration, nämlich die Materie, bestehend aus Waizenbrod, gesäuert oder ungesäuert, weil man beide gleich gültig brauchen kann; die Form, oder die Worte Jesu Christi; der Minister, oder der gesetzlich geweihte Priester, und endlich die Intention, die der Konsecrirende haben muß. Wir versichern Ew. Heiligkeit und diese ganze h. Versammlung, daß wir dies allzeit geglaubt haben, noch glauben und in Ewigkeit glauben werden." Darauf erwiederte der Pabst, sich zu den Griechen wendend, mit wenigen Worten: „Wir haben vernommen, was unser ehrwürdiger Bruder, der Erzbischof von Nicäa, vorgebracht hat, und obschon wir von eurem Glauben nie anders gedacht hatten, so sind wir doch sehr froh, über denselben aus seinem Munde belehrt worden zu sein, weil dieses die Lehre des h. Johannes Chrysostomus und der andern h. Vätern vor und nach ihm ist. Eben diesen Glauben hat auch die h. römische Kirche allzeit bekannt und wird ihn mit Gottes Gnade allzeit bekennen, und wir finden uns vollkommen zufrieden gestellt mit dem, was man von eurer Seite erklärt hat, und kann so denjenigen, die in Betreff eures Glaubens verkehrter Meinung sind, ihr Irrthum benommen werden." „S. Geschichte des Abfalls der griechischen von der lateinischen Kirche." Nach dem Französischen des Abbé L. Maimbourg von F. X. Meuser. Aachen 1841. S. 196, 197. Acta concil. l. c. pag. 983, 984.

Diese für genügend erkannte Erklärung ersezt die reichste Sammlung kirchlicher Entscheidungen. Nicht minder deutlich, als es hier ausgesprochen ist, zeigen die Ceremonien der Liturgie selbst, daß der Akt der Konsekration mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte Christi zusammenfalle. Wozu die Vorschrift, daß der Priester das

richtige Auffassung der in Frage stehenden Anrufung des heiligen Geistes ist nur von dem oben bezeichneten Standpunkte der griechischen Liturgie aus möglich. Wie nämlich

---

Abweichung zwischen den Lateinern und Griechen zur Sprache kamen, wurde auch das berührt, „daß die Griechen bei der Konsekration außer den Worten Christi auch noch gewisse Gebete anwendeten, durch welche der Priester den heil. Geist anrufe.“ Der gelehrte Dominikaner Turrecremata vindicirte in einem eigenen Vortrage den von dem Priester an Christi Statt ausgesprochenen Worten Christi die wunderbare Verwandlung der Wesenheit des Brodes und Weines in die des Leibes und Blutes des Herrn. (Cfr Acta Concil. Tom. IX. Parisiis, 1714. pag. 971. 975.) Darauf erklärte Isidor, der Metropolitan von Rußland: „Dico quod credimus id, quod conficit mysterium, *esse sermonem Domini:* et credimus Dominicam vocem esse effectricem divinorum munerum: et illa vox semper replicatur a sacerdote, et suscipit sacerdos, quod vox illa replicata aptetur, et *sit eadem vox cum voce Domini:* et ut ita aptetur, invocatur Spiritus Sanctus, et supplicat sacerdos, ut per virtutem Spiritus sancti concedatur, ut vox repetita efficiatur ita effectiva, ut verbum Dei fuit: et ita credimus consummativam fieri per illam orationem sacerdotis. Et probo, quod Dominicae voces habent operationem, ut semina quia sine semine non potest effici fructus, ita in hac Dominica voce: tamen ubi cadit semen, eget aliis intrumentis, ut sacerdotis, altaris et orationum: unde credimus per hoc vobiscum esse concordes.“ (Cfr *ibid.* p. 977.) Die Absicht dieser Erklärung ging hauptsächlich dahin, zu verhüten, daß dieser Gegenstand *in einem* über die Konsekration beantragten eigenen Beschlusse erledigt werde. Weil indessen der Pabst, so er von einem förmlichen Beschlusse abstehen sollte, wenigstens eine öffentliche Erklärung von den Griechen verlangte, erschienen am 9. Juli 1439 die griechischen Väter im päbstlichen Pallaste und der Erzbischof von Nicäa, Bessarion, sprach im Namen Aller folgende Worte:

„Heiligster Vater! da man auf den vorhergehenden Versammlungen, auf welchen die zwischen uns und den Lateinern bestrittenen Lehrpunkte untersucht worden sind, uns verdächtigt hat, als hegten wir in Betreff der Konsekrationsworte eine der Wahrheit nicht ganz gemäße Meinung: so erklären wir in Beisein Ew. Heiligkeit und der Hochwürdigsten Kardinäle und Bischöfe der h. römischen Kirche,

er Standpunkt der erinnernden Anschauung vor der Konsekration eine Aufzählung aller göttlichen Vorkehrungen zum Heile der Menschen erheischte, so mußte demselben zufolge

daß wir von unsern alten Vätern, und besonders vom h. Johannes Chrysostomus belehrt worden sind, daß es die Worte unseres Heilandes sind, wodurch die Wesenheit des Brodes und Weines in jene des Leibes und Blutes Jesu Christi verwandelt wird, und daß diese göttlichen Worte alle Kraft besitzen, diese wunderbare Verwandlung der Wesenheit, oder die Transsubstantiation zu bewirken, und daß wir die Lehre und Ansicht dieses großen Lehrers annehmen. Weiter, heiligster Vater, wissen wir, daß vier Stücke unerläßliche Bedingungen sind zur Konsekration, nämlich die Materie, bestehend aus Waizenbrod, gesäuert oder ungesäuert, weil man beide gleich gültig brauchen kann; die Form, oder die Worte Jesu Christi; der Minister, oder der gesetzlich geweihte Priester, und endlich die Intention, die der Konsecrirende haben muß. Wir versichern Ew. Heiligkeit und diese ganze h. Versammlung, daß wir dies allzeit geglaubt haben, noch glauben und in Ewigkeit glauben werden." Darauf erwiederte der Pabst, sich zu den Griechen wendend, mit wenigen Worten: „Wir haben vernommen, was unser ehrwürdiger Bruder, der Erzbischof von Nicäa, vorgebracht hat, und obschon wir von eurem Glauben nie anders gedacht hatten, so sind wir doch sehr froh, über denselben aus seinem Munde belehrt worden zu sein, weil dieses die Lehre des h. Johannes Chrysostomus und der andern h. Vätern vor und nach ihm ist. Eben diesen Glauben hat auch die h. römische Kirche allzeit bekannt und wird ihn mit Gottes Gnade allzeit bekennen, und wir finden uns vollkommen zufrieden gestellt mit dem, was man von eurer Seite erklärt hat, und kann so denjenigen, die in Betreff eures Glaubens verkehrter Meinung sind, ihr Irrthum benommen werden." „S. Geschichte des Abfalls der griechischen von der lateinischen Kirche." Nach dem Französischen des Abbé L. Maimbourg von F. X. Meuser. Aachen 1841. S 196, 197. Acta concil. l. c. pag. 983, 984.

Diese für genügend erkannte Erklärung ersezt die reichste Sammlung kirchlicher Entscheidungen. Nicht minder deutlich, als es hier ausgesprochen ist, zeigen die Ceremonien der Liturgie selbst, daß der Akt der Konsekration mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte Christi zusammenfalle. Wozu die Vorschrift, daß der Priester das

Sinne an, seinem Grundcharakter nach ist er Handlung; nun aber muß, was da lebt, keimen und wachsen und reifen, es muß, was Gott ins Leben gerufen und für ein dauerndes Dasein bestimmt hat, den von Gott allem Leben eingepflanzten Gesetzen folgend aus einem Keime sich nach und nach entfalten und gestalten, es muß jenen Weg der successiven Entwicklung durchlaufen, der in dem Gleichnisse vom Senfkorn bezeichnet ist. Deßwegen ist auch der Canon nicht gleich anfangs in seiner ganzen Ausbildung vorhanden gewesen, sondern er ist aus den Worten Christi und aus der in diesen Worten gesezten That, wie aus einem unendlich fruchtbaren Keime, allmählig herausgewachsen und zum vielverzweigten Baume geworden. Was aber schon in den Zeiten der Apostel, was hingegen erst später und wann überhaupt das Einzelne zum Vorschein gekommen, läßt sich nicht mehr zuverlässig ermitteln [26]). Seit Gregor I. hat der Canon keinen Zusatz

---

[26]) Die mittelalterlichen Erklärer der Liturgie, z. B. Walafried Strabo, Mikrologus (Ivo von Chartres) Wilhelm Durand u. a. m. bemühten sich, für die einzelnen Theile des lateinischen Meß-Canon je einen eigenen Autor namhaft zu machen. Die Konsekrationsformel ist ihnen unversehrte Ueberlieferung des Herrn; die Erzählung des Einsetzungsaktes soll Alexander I. hinzugefügt haben; die Oration „Hanc igitur" wird dem Pabste Leo oder Gelasius, von den Worten „Diesque nostros" an aber Gregor dem Großen und das „Communicantes etc." dem Pabste Linus und Siricius zugeschrieben. Nach der Konsekration nennen sie die Päbste Alexander I., Leo I. und einen gewissen Scholastikus, — der erstere soll die Worte „tam beatae passionis etc.", der andere das „Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam", der dritte endlich die Oration „Per quem haec omnia etc." dem Canon einverleibt haben. Die Quelle für diese Notizen ist das „Liber pontificalis", dessen Herausgabe, wie die Meisten annehmen, der zwischen 873 und 882 verstorbene Bibliothekar Anastasius besorgt hat. Abgesehen davon, daß zwei stark von einander abweichende Ausgaben dieses Werkes vorhanden sind, muß dasselbe auch mit Rücksicht auf die Zeit seines ersten Erscheinens für eine sehr ungenügende Quelle erkannt werden. Vergl. Annales de

mehr erhalten und überhaupt keine Veränderung erfahren, ausgenommen, daß da und dort außerwesentliche Gebräuche eingeführt oder abgestellt wurden.

2) Das Aussprechen der Gebete des Canon. Wenn bei den Griechen der Canon laut gesprochen wird, so hat dieses seinen Grund in der eigenthümlichen Bestimmung desselben, er will die Werke Gottes anpreisen, er will die Betrachtung und Bewunderung der göttlichen Erbarmungen veranlassen, er will die Größe und reiche Fülle des Inhaltes dessen, was in der Konsekration vollbracht wird, vor den Augen der Gläubigen entfalten, er muß also dieser seiner Bestimmung gemäß so gesprochen werden, daß ihn alle Anwesenden verstehen können. — Wenn dagegen die Rubriken unseres Missale den Canon mit leiser, herabgelassener Stimme zu beten verordnen, und das Concilium von Trient den gegen das leise Aussprechen dieses Theiles der heil. Messe erhobenen Tadel in einer eigenen Entscheidung verwirft [27]), so mag die Kirche wohl auch die Absicht haben, dem Gemein- und Alltäglichwerden so heiliger Gebete vorzubeugen und die Ehrfurcht vor dem geheimnißvollen Akte zu steigern [28]); die Hauptursache dieser Anordnung liegt aber zweifelsohne in dem Grundcharakter des Canon. Um bemerklich werden zu lassen, daß es eine Handlung sei, was hier vor sich gehe, muß das Wort in den Hintergrund treten.

3) Sofern es sich in der griechischen Liturgie um eine übersichtliche Darstellung der göttlichen Institutionen und Offenbarungen, wie sie in der Geschichte vorliegen, handelt,

---

philosophie chrétienne,. par une Société des Litterateurs etc. Tom. XI. Paris, 1835. Pag. 33—61.

[27]) Sess. XXII. De sacrificio Missae, can. IV.

[28]) Cfr. Beleth, Rationale divinorum officiorum. Antwerpiae 1562. Pag. 94. Durandi Rationale etc. Lugduni 1592. Lib. IV. Cap. 35. —

wohnt ihr das Princip der Stabilität inne. Sie ha. Gegebenes aufzuzählen, Geschehenes in Erinnerung zu bringen; es ist ein abgeschlossener Kreis von Wahrheiten und Thatsachen, in welchem sie sich bewegen, bei dem sie, ist er einmal beschrieben, stehen bleiben muß. Obgleich aber diese Liturgie das Princip der Stabilität in sich hat, so darf demselben doch in keiner Weise die absolute Herrschaft eingeräumt werden; denn neben der göttlichen Thätigkeit behauptet auch die menschliche ihre, freilich durchaus untergeordnete, Stelle und ihr angestammtes Recht, sie, deren Stabilität der Tod wäre. — Die römische Liturgie nach ihrem Grundcharakter ist Handlung, freie That des Menschen, ihr Prinzip also — die innerhalb der Entwicklungs- und Bildungsgesetze des Lebens sich haltende Bewegung. Zeigte sich dieses Prinzip ganz deutlich in der Art und Weise der Entstehung des Canon, die eine succesive ist, so wäre es frevelhafter Unverstand, dasselbe ignoriren oder gar perhorresciren zu wollen, weil im Gebiete des Lebens alles Bestehen nur ein fortgesetztes Entstehen, alle Erhaltung eine fortdauernde Schöpfung ist. —

4) Die Zulässigkeit des griechischen Ritus in der römischen Kirche. Eingangs dieser Abhandlung ist erwähnt worden, daß die unirten Griechen bis auf diesen Tag ihren altherkömmlichen Ritus mit ausdrücklicher Genehmigung des Kirchenoberhauptes befolgen. Schon das Concilium von Florenz (acta conc. l. c.) legt jedem Priester die Verpflichtung auf, nach dem Ritus seiner Kirche den Leib des Herrn auf dem Altare zu verwandeln.

Ausführlicher sprechen sich hierüber die Päbste Pius V. und Benedikt XIV. aus. Der erstere sagt in einer Constitution vom 20. August 1566: „Quibusvis Presbyteris tam Graecis, quam Latinis in virtute sanctae obedientiae inhibemus, ne deinceps Prebyteri Graeci, praecipue uxorati, latino more, et Latini Graeco ritu hujusmodi licentiarum,

aut facultatum aut quovis alio praetextu Missas et alia divina officia celebrare aut celebrari facere praesumant. Der andere bedient sich beinahe derselben Worte in seiner Constitution „Etsi Pastoralis“ §. VI. n. 10 [29]). Es ist also den zur Einheit der Kirche zurückgekehrten griechischen Priestern nicht nur erlaubt, sondern befohlen, den lateinischen hingegen strengstens verboten, nach griechischem Ritus zu celebriren. Außer dem, daß solche Bestimmungen schon um der Ordnung willen gegeben werden mußten, liegt der Grund für die Zulassung des griechischen Ritus in der römischen Kirche (die unirten Griechen sind Katholiken) in der Einheit beider Liturgien, welche darin besteht, daß in beiden das Mysterium des Kreuzestodes gefeiert wird; das Verbot hingegen, wonach dem griechischen Priester der lateinische, dem lateinischen der griechische Ritus untersagt ist, gründet sich auf den Unterschied der Liturgien; so wenig dem lateinischen Priester gestattet werden darf, seinen höhern Standpunkt zu zu verlassen, so wenig kann dem griechischen zugetraut werden, daß er in Verrichtungen, die über seiner eingewohnten Sphäre liegen, sich tüchtig erweise.

J. Kössing,
Subregens im erzbischöfl. Seminarium.

2.

Ueber Ellendorfs Schriftstellerei.

Es mag vielleicht Manche befremden, daß wir so spät erst einen Schriftsteller zur Sprache bringen, der seit den

---

[29]) Cfr. Philipp. de Carboneano, tractatus de sacris Christianorum ritibus etc. Parmae, 1783. Pag. 127. —

lezten 6 Jahren ungemein thätig sich zeigte, eine große Reihe von Schriften verfaßte und bereits jeden Monat immer neue, und wie der Verfasser meint, immer wichtigere literärische Erzeugnisse entsendet, welche historische, theologische und kirchlich-politische Gegenstände von nicht geringer Bedeutung für den Katholiken behandeln. Dieser Schriftsteller ist Johannes Otto Ellendorf, angeblich der katholischen Kirche und Konfession angehörig.

Wir gestehen offen, seit dem Augenblicke, wo wir durch öffentliche Blätter in Kenntniß gesezt wurden, daß ein Katholik der Verfasser dieser und jener Schriften sei, trugen wir billig Bedenken, der Sage Glauben zu schenken. Es verlautete auch, daß Protestanten seinen Namen nur gebrauchen, um durch Schriften eines vorgeblich katholischen Verfassers einen Augenblick schnellen Eindruck zu machen, denn die Noth war damals, im Jahr 1837 und 38, groß. Es traten die Kölner Wirren und Verwicklungen ein, und es bedurfte geschäftiger literärischer Hände, um in die Welt Beschwichtigungen auszusenden, daß es seine guten und gewichtigen Gründe habe, warum man so und so verfahren sei u. s. w. Wir ließen das Alles auf sich beruhen und achteten der Flugliteratur in jenen Tagen wenig, der Zukunft vertrauend, daß sie Licht in das Dunkel bringen, Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht scheiden werde. Ein Hauptkämpe nun in jenen Tagen war unter dem Mantel der Anonymität, wie sich *jezt* die Sache herausstellt — Ellendorf [1]). Zugleich war in den

[1]) Es erschienen von ihm nacheinander folgende anonyme Schriften:

1) Die katholische Kirche Preußens. Als Antwort auf die „Beiträge zur Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts. (Augsburg 1835.)“ Rudolstadt 1837.

2) Der Erzbischof von Köln und die Preußische Staatsregierung. Rudolstadt 1838.

3) Kritik der Flugschrift „Beleuchtung der Broschüre: die Wahr-

Zeitungen und Zeitschriften Manches über das Privatleben des Mannes zur Sprache gekommen, worüber er sich zweimal in der allgemeinen Zeitung zu vertheidigen suchte [1]) und bei welcher Gelegenheit zum erstenmal der Name und einige Verhältnisse des Mannes zur näheren Kenntnißnahme dargeboten wurden. Doch war man noch nicht im Reinen; man konnte immer noch muthmaßen, daß im Hintergrunde Mißbrauch mit dem Namen eines Katholiken getrieben werde. Auch andere unter dem Namen Ellendorfs herausgegebene Schriften, z. B. der heil. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit; die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit rc. waren durchaus nicht geeignet, die schlimmen Vermuthungen niederzuschlagen, vielmehr mußten sie uns bestärken, daß Jemand das Allergehässigste gegen die katholische Kirche im Schilde führe und zur Durchführung seines Planes sich den Namen eines Katholiken auf irgend eine Weise anzueignen wußte. Den fortwährenden und unberufenen Versicherungen in jeder und in allen Schriften des Verfassers, wie z. B. der Verfasser ist Katholik und seiner Kirche mit Achtung zugethan; zur katholischen Kirche bekenne ich mich in Liebe und Achtung; ich habe alle Achtung vor der Hierarchie, als der Dienerin der Kirche, als der Verkündigerin des Evangeliums und der Ausspenderin der geheimnißvollen Gnaden, die Christus seiner Kirche anvertrauet hat; ich bin christ-katholisch

---

heit in der Hermes'schen Sache" von einem Priester der Erzdiöcese Köln. Augsburg bei Kollmann. 1838.

4) Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen Koncils in der katholischen Kirche oder einer deutschen Nationalsynode.

5) Versuch, die Instruktion mit dem Breve in Einklang zu bringen. Berlin 1838.

6) Beurtheilung der römischen Staatsschrift und der Allocution Rudolstadt 1838.

[1]) Allgemeine Zeitung vom 26. Juni und 28. Novbr. 1838 in den Beilagen.

aber nicht römisch-katholisch [Was soll diese Unterscheidung?][1]) u. s. w.

Diesen unberufenen Versicherungen konnten wir um so weniger trauen, als der Inhalt der Schriften eine Masse von Zeugnissen des Gegentheils vorführt.

Kurz: erst jezt, seit Ellendorf sein leztes Schriftchen, eine lateinische Dissertation zur Erlangung des philosophischen Gradus an der hohen Schule zu Berlin ausgegeben hat, sind wir auf sicheren Grund und Boden gekommen, uns Alles Bisherige erklären zu können und auch das, was noch kommen mag[2]). In diesem Aufsatze hat uns der Mann ein Curriculum seines Lebens, wenn auch nur in wenig Zügen, vorgelegt. Wir erfahren hier, daß er Johannes Otto Ellendorf heiße, im Jahr 1805 zu Wiedenbrüg in Westphalen von noch lebenden Eltern geboren und der katholischen Konfession angehörig sei. In seiner Vaterstadt und zu Rietberg

---

[1]) Mit römisch-katholischer Religion und Kirche wollen die Katholiken gar nichts Anderes näher bezeichnen, als die Verbindung mit dem von Christus eingesezten Oberhaupt der Kirche. Die neuern Zeiten haben freilich eine wunderliche Begriffsverwirrung zu Tage gefördert; man hat schon von einer kathol. Staatskirche gesprochen, als könnte ein Staat für sich eine besondere kathol. Religion haben und als wäre eine Landeskirche ohne Verbindung mit dem Papste eine katholische.

[2]) Dissertatio historica: Quibus causis factum sit, ut legum ferendarum in ecclesia catholica potestas solis romanis pontificibus deferretur. Berolini 1841 apud Duncker et Humblot. Wir wundern uns billig, wie eine solche Schrift nach Inhalt und Form ihrem Verfasser das philosophische Doktorat verschaffen konnte. In dieser Schrift sind alle Fundamente des kathol. Kirchenrechts geradezu hinwegdisputirt. Daß Ellendorf leichten Sieges davon gekommen und den Lorbeerkranz errungen, ist leicht erklärlich, wenn man weiß, daß 8 Doktores und ein Candidat der Philosophie die partes adversarias zu vertreten hatten. Wie der Gegenstand selbst und andere Thesen sich in die philosophische Facultät verirren konnten, bleibt uns unbegreiflich.

besuchte er 6 Jahre die lateinischen Schulen; hierauf studierte er auf der Akademie zu Münster, und verwaltete vom Jahre 1825 an in seinem Vaterort an dem Progymnasium die Stelle eines Lehrers und sodann des Vorstehers 7 Jahre lang. Als er diese Stelle, wie er sagt, aufgegeben, ist er nach Bonn gereist, um daselbst ein Jahr die berühmten Männer Hüllmann, Schlegel, Heinrich und Näcke zu hören. Nach Westphalen zurückgekehrt, verweilte er 4 Jahre zu Münster im Privatleben, wodurch ihm Muse vergönnt war, verschiedene Bücher zu schreiben und in die Welt hinzugeben. Im Jahr 1838 wurde er aber (nachdem er die oben angeführten Bücher theilweise edirt hatte, und er dadurch hinreichend erkannt worden war) durch den hochgestellten Herrn Baron von Müffling, dem die Dissertation **propter eximiam erga se (Ellendorf) benevolentiam** aus höchster Pietät und Dankbarkeit gewidmet ist, eingeladen, nach Berlin zu kommen, wo er sofort **post aliquot menses** dem höchsten königl. Ministerium des Auswärtigen zugetheilt wurde. Schließlich dankt er allen hohen und höchsten Gönnern für das große Wohlwollen, so ihm geschehen, wieder und wieder, ganz vorzüglich aber dem Freiherrn von Müffling, **exercitus pedestris duci, summo urbis regiae praefecto, supremi senatus regii, qui rempublicam moderatur, praesidi etc.**

Hier, in dieser kurzen Lebensgeschichte, die uns Herr Ellendorf selbst gegeben hat, ist der Schlüssel der Erkenntniß zu dem niedergelegt, was uns schon in der Literatur von diesem Mann dargeboten wurde, und was noch von ihm erscheinen mag. Wir glauben, unsere geneigten Leser auf diesen Schriftsteller in der Gegenwart aufmerksam machen zu sollen, und sie zu verständigen, wie derselbe bedeutende Punkte des christlichen Lebens und der historischen Wissenschaft in seinen Schriften zu behandeln pflegt.

Die frühern Schriften des Mannes, zumal seitdem wir wissen, daß er ein Laie ist und ein weltlicher lateinischer Lehrer an einem Progymnasium war, können wir nachsichtig

der Vergessenheit überlassen, wie sie denn auch von selbst dieses Loos erfahren haben; wir wollen auch gerne den, wenn schon einseitigen, glühenden Patriotismus achten und die Vertheidigung des weltlichen Lehrerstandes, wenn es nur mit Maas und Ziel und nicht auf Kosten anderer Stände geschehen wäre; allein der gute Schriftsteller schlug so blindlings auf Alles los, was nicht in seine Form taugte, daß er gezwungen ward, Schmähungen öffentlich zu widerrufen, welche er gegen katholische Anstalten im Münsterlande in seiner Schrift: Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury — ausgestreut hatte [*]).

Sein Einstehen für die Hermesianer und für die *gemischten* Ehen (der Mann verlobte sich damals mit einem protestantischen Mädchen), wobei er seine Gegner mit den Ausdrücken: „Gesindel und Schurken" zurückschlägt, und so vieles Andere wollen wir dem ersten Eifer und dem Unwillen über die Kölner Sachen auf die Rechnung schreiben. Eben so wenig wollen wir dem Herrn Ellendorf das Lob schmälern, welches er sich selbst ertheilte, daß er durch seinen Thomas Becket nach dem Urtheil des In- und Auslandes (??), wie er sich rühmt, den Athanasius von J. Görres widerlegt habe. Die von Görres sogenannten Triarier Leo, Marheinecke und Bruno, welche der kühne und rüstige Ellendorf nur so auf die Seite schiebt, um mit seiner frechen Stirne Platz zu gewinnen, mögen sich nicht mehr *erdreisten*, gegen katholische Sachen und Personen in die Schranken zu treten, denn was helfen da Philosophie, Gelehrsamkeit, Wissenschaft und eine noch erträgliche, ehrbare Sprache! Grobheit, Oberflächlichkeit und Dreinschlagen wie ein Blinder, das sind die Waffen (er nennt sie historische), mit denen man gegen Männer wie Görres, gegen Freunde des Erzbischofs

---

[*]) M. s. Allgemeine Zeitung vom 28. Nov. 1838 in der Beilage. Hier nennt er jezt die früher geschmähten Schulen zu Münster treffliche Anstalten.

von Köln, gegen Feinde des Hermes u. s. w. zu Felde ziehen müsse, und die hat Ellendorf auch in seinem nachgebornen ersten Triarier (seine Vorkämpfer und wahrscheinlich auch seine Nachkämpfer nennt er nur **hastati** und **principes**, weil er der erste und einzige Triarier bleiben will) und in allen seinen andern Schriften grob ritterlich geschwungen.

Die militärische Taktik, die Ellendorf überhaupt übt, und die Rücksichtslosigkeit, mit der er in seiner roh literärischen Waffenrüstung, von grobem Geschütze gedeckt, einherfährt, muß viel Anziehendes für gleich gebaute Gemüther haben, sonst würde man einem Manne, der so derb in der literärischen Welt herumschlägt, nicht so manche Ehre anthun, wie bereits geschehen ist und noch geschehen soll; denn, wie verlautet [1]), ist derselbe zum Professor der Kanonen, d. i. des kanonischen Rechts in Berlin ernannt. Gnade Gott — allen kirchlichen Rechtslehrern, wenn der einmal vom Katheder herab sein Geschütz losläßt. Wenn das Bisherige am grünen Holz geworden, was wird erst am dürren werden!

Wie arg hat nicht Ellendorf in seinen historisch-kirchenrechtlichen Blättern, während er noch unter dem Katheder stand, das kanonische Recht verdreht, und insbesondere auf welch' unerhörte Weise den gefeierten Kanonisten Walter zu Bonn, von dessen Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen seit 1822 bis 1839 acht Auflagen erschienen sind, mißhandelt! Erst vor Kurzem erschien eine kleine Pieçe: Herr Ellendorf gegen Walters Kirchenrecht. Bonn bei Adolph Marcus 1841. Hier wird mit der einfachen Wahrheit nachgewiesen, daß Ellendorf die unehrlichsten Waffen gegen Walter geführt, daß er arglistig absurde Meinungen Hrn. Walter angedichtet, dessen Worte und Charakter verfälscht und ver-

[1]) Die Elberfelder Zeitung vom Juli 1841 berichtet nämlich Folgendes: Dem Vernehmen nach wird der rüstige Herr Dr. Ellendorf im nächsten Winterhalbjahre seine Vorlesungen über kanonisches Recht an der Universität Berlin eröffnen.

dächtigt, angeführte Beweisstellen verstümmelt, und die schlagenden Beweisstellen ignorirt hat. Ein solcher Mann, sagt der Verfasser, verdient durch ein literärisches Ehrengericht der Verachtung beider Theile (d. i. der mit ehrlichen Waffen und ohne äußere Nebenabsichten streitenden Katholiken und Protestanten) preisgegeben zu werden. Ein solches Gericht wird nun in der berührten Schrift über Ellendorf in Berlin gehalten, da er dieses durch ein Verfahren provocirt hat, welches in der Geschichte des Recensirwesens ohne Gleichen ist, und damit geschlossen, daß sich mit Herrn Ellendorf einzulassen, weder den Personen Ehre, noch der Wahrheit und Wissenschaft Gewinn bringt.

Schon öfters haben wir uns angeschickt, nicht die bisher berührte Flugliteratur Ellendorfs, die größtentheils anonym besorgt wurde [1]), sondern seine den Gegenständen nach sehr interessanten historischen Werke, die unter seinem Namen erschienen sind [2]), zur Anzeige zu bringen und näher zu besprechen; allein immer wurden wir wieder von dem Unternehmen zurückgestoßen durch die Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit, womit die so wichtigen Zeitalter der Karolinger und der mittelalterlichen Geschichte der Päpste behandelt sind. Wir glaubten, unser lesendes Publikum zu beleidigen und unsere Zeitschrift zu beflecken, wenn wir uns herbeilassen wollten, solche historische Arbeiten einer Würdigung zu unter-

[1]) Und doch schmäht der Mann gleich in seiner ersten anonym herausgegebenen Schrift „die katholische Kirche Preußens" über die Anonymität, indem er sagt: denn die Verläumdung scheut das Licht und sendet ihre Pfeile aus dem Hinterhalte. — Von welchem Standort aus hat denn er selbst seine anonymen Pfeile entsendet? Wir meinen, wenn Jemand Andere wegen eines Fehlers hart angeht, so sollte er nicht selbst in demselben Augenblicke demselben Fehler huldigen und zwar in mehreren Schriften.

[2]) Wie z. B. der heil. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit. Essen, bei Bädeker 1837. Die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit. Essen, bei Bädeker 1838. 2 Bde.

ziehen. Es hat uns schon gewundert, daß Andere es über sich bringen konnten, dieses Geschäft vor die Hand zu nehmen; man sieht aber den wenigen Anzeigen und Recensionen, die in protestantischen Journalen erschienen sind, sehr deutlich an, welche Mühe es kostete, auch nur einigermaßen erträgliche Aussprüche und Ansichten des Verfassers aufzufinden, der vielen Unrichtigkeiten, der förmlichen Lügen und verkehrten Auffassungen der historischen Erscheinungen und Thatsachen, die ihm nachgewiesen worden sind, nicht zu gedenken [1]). Ellendorf meint, nach seiner Vorrede zum heil. Bernhard zu urtheilen, es habe noch Niemand vor ihm die trefflichen Werke Bernhards hinreichend benüzt zu einer Geschichte der Hierarchie und des Kirchthums im Mittelalter. Er sagt: „Schröck, Spittler, Mosheim u. s. w. haben sich mit dem Herschreiben weniger Stellen begnügt, und selbst die Auszüge, welche Neander in seinem heil. Bernhard geliefert hat, erscheinen als unvollständig. Noch weniger haben katholische Schriftsteller die Werke Bernhards für diesen Zweck gebraucht. Das Buch: de Consideratione ist von Baronius kaum angeführt;

---

[1]) Man vergl. z. B. nur die Recension „über Ellendorfs heil. Bernhard" in den Hallischen Jahrbüchern v. J. 1838 im Febr.-Hefte p. 313 ff. Der gefeierte Historiker Leo sagt hier dem Ellendorf: „Dieses Bouquet von Behauptungen übertrifft in der That durch den Geruch von Leichtfertigkeit alles Aehnliche was mir noch vorgekommen ist, ohngeachtet ich Erfahrungen genug gemacht habe, daß viele deutsche Gelehrte in den Büchern anderer nur lesen, was ihnen sich einzubilden beliebt." Wer diese gediegene Recension liest und Ellendorfs abgerissene und mißverstandene Stellen aus Bernhard damit zusammen hält, glaubt in der entgegengesezten Welt zu sein, so verkehrt hat Ellendorf das Zeitalter Bernhards aufgefaßt oder absichtlich entstellt. Leo sagt sehr richtig: Ellendorf hat offenbar sein Buch auf eine Wirkung über gelehrte, d. h. competente Kreise hinaus (um die Sache nicht herber auszudrücken) berechnet. . . . Wie, und einen heil. Bernhard macht Ellendorf gewissermaßen „zum Verfechter des Episcopalsystems in seiner neuesten, radicalsten Charakterisirung!" So Leo in der berührten Recension.

von dem Inhalte desselben verlautet nichts; eben so sind Natalis Alexander und Fleury leicht (?) darüber hinweggegangen. Und in der That war es zu ihrer Zeit gefährlich, den Päpsten und der Kurie ein Buch aufzurollen, welches ihnen den Spiegel ihrer Verkehrtheit so nahe vor die Augen brachte. Viel auffallender und Tadelnswerther ist es, daß in unsern Tagen katholische Kirchenschriftsteller, als Katerkamp, Ritter u. s. w. die Subsidien des heil. Bernhard, der doch die befriedigendsten Aufschlüsse über die kirchlichen Zustände damaliger Zeit liefert, verschmäht und dessen Werke fast gar nicht benüzt haben. Doch die Gründe davon sind einleuchtend —, sie fürchteten harte Wahrheiten zu sagen und *anzustoßen*; daher sind auch ihre Bücher in dieser Hinsicht ohne Wahrheit und Werth; und bei Katerkamp ist das Bestreben sichtbar, auf die Gebrechen der Kirche eine glänzende Tünche aufzulegen, und sie dadurch den Augen der Menschen zu entziehen, ein Bestreben, wodurch nicht einmal die Kirche, geschweige denn die Geschichte gewinnt. Daher habe ich u.s.w. Ellendorf weissagt, es werden ihn Viele hart tadeln, mit dieser Schrift hervorgetreten zu sein; sie werden darin eine der Kirche feindselige Gesinnung a u s s p ü r e n und sie auch wohl mit dem Namen k e t z e r i s c h, u n c h r i s t l i c h, g o t t l o s beehren." O nein, Herr Ellendorf! Mit dem A u f s p ü r e n hat es keine Mühe, und einen solchen oberflächlichen Geschichtsmacher mit dem Namen eines Ketzers zu beehren, wäre in der That unchristlich und gottlos.

Hätten es die Alten und die Neuen mit keinen andern Gegnern ihrer Konfession und Kirche zu thun gehabt, wahrliches! wäre nie eine Trennung entstanden. Man sollte meinen, wenn man die historischen Spiegelfechtereien und windigen Ansichten Ellendorfs hört und liest, es habe die Welt bisher nichts von Bernhard und seinen Schriften gewußt; und doch hat die Kirche ihn kanonisirt, ihn als Kirchenvater erklärt, und somit ausgesprochen, daß dieser Mann Gottes nachgeahmt, und seine Schriften fleißig gelesen und

benüzt werden sollen. Bernharde dürfen und sollen zu jeder Zeit in der Kirche auftreten, und es hat auch zu keiner Zeit an solchen Männern gefehlt; stets haben sie sich Achtung erworben und ihre Erfahrungsreichen Rügen und Vorstellungen hat man immer in Ehren gehalten und, wie immer thunlich, im Leben anzuwenden gestrebt. Aber wenn Ellendorfe auftreten und so aus dem Nebel herausreden, aufklären und Verhaltungsregeln vorschreiben wollten, da hat man sich billig entsezt, und, nachdem man sich von seinem Erstaunen erholt hatte, sie der Barmherzigkeit des Himmels empfohlen.

Der Mann will seine Schrift gleichsam als eine Ergänzung der Schrift von Neander angesehen wissen; allein dieser Gelehrte dürfte sich eine solche Annäherung sehr verbitten, denn welch' ein Unterschied zwischen Beiden!!

„Der Plan unserer Arbeit ist ein sehr einfacher", sagt Ellendorf. Nichts ist richtiger als diese Aeußerung. Erst giebt er eine kurze, historische Skizze des Ursprungs und der Verbreitung der Ausartung der einzelnen hierarchischen Gewalten und Institutionen in dem Zeitalter Bernhards, d. i. Ellendorf beschreibt in seinem Haß gegen die Hierarchie nach seiner kranken Einbildung beliebige Zustände, und wendet darauf die Zeugnisse Bernhards an, Zeugnisse, welche dieser hl. Vater vom höchsten sittlichen Standpunkt aus, als der strengste Censor, nicht als Historiker und ohne Beachtung der Thunlichkeit oder Unthunlichkeit der Durchführung seiner Aussprüche von sich gegeben hat, Zeugnisse, die Ellendorf gar nicht verstanden, verkehrt aufgefaßt und darum entstellt applicirt hat, wie ihm Leo in der oben erwähnten Recension ausführlich nachgewiesen hat. Würde Bernhard über die Ansichten, Bestrebungen und Zeiten Ellendorfs zu Gerichte sitzen und sich von der Höhe seines sittlichen Censoramtes auszusprechen sich würdigen, wehe, wehe Ellendorf und Consorten!!

Wo möglich noch ärger und verkehrter tritt Ellendorf in „seinen Karolingern und der Hierarchie ihrer Zeit" hervor;

und noch haben wir, nach seiner Verheißung, zu erwarten, die Zeiten der sächsischen Kaiser, Gregor VII und Innocenz III von ihm geschildert.

Man wird ganz gesättigt und hat das ganze Buch von zwei ordentlichen Bänden seinem Ungeist und seiner Verkehrtheit nach erschöpft, wenn man aus der Vorrede folgende Sätze näher erwägt: „Ich weiß es wohl, sagt Ellendorf, daß wie ich, kein anderer Geschichtschreiber der neueren Zeit über Papstthum und Hierarchie der karolingischen Periode geschrieben hat; mein Buch ist in dieser Beziehung eine neue Erscheinung (ja wohl, sehr jung) und wird darum auch eine Lücke in der historischen Literatur ausfüllen (wenn nur etwas daran wäre). Ich habe manchen Schleier gelüftet, weil er Wunden und Gebrechen an Hierarchie und Papstthum zudeckte (o wie wird die bisher umschleierte literärische Welt ihm danken!); manche Tünche habe ich von häßlichem Grunde abgewischt und manchen schönen Traum moderner Geschichtsschreibung habe ich zerrissen. Das werden mir Männer wie Görres, Bader [1]), Binterim u. s. w., die das Mittelalter im Spiegel optischer Täuschung oder im Reflexe trugvoller Aftermystik betrachten, das werden mir Leo, Hurter u. s. w. mit ihren vorhistorischen (?) kollossalen Ansichten von Papstthum und Hierarchie, das werden mir Walter, Möhler u. s. w., die nur vom Rechte der Kirche, aber von keinem Staatsrechte [2]) wissen, das werden mir endlich alle Ritter der päpstlichen Unfehlbarkeit (wo sind diese zu finden?), alle begeisterte Herolde der heil. Mutterkirche, der Reinen, Heiligen, Fleckenlosen, der Gottesbraut [3]), nicht verzeihen. Aber

[1]) An diesem Mann hat sich der Zukunftschauende Ellendorf offenbar getäuscht, denn an ihm hätte er noch einen Confrater sich gewinnen mögen, wenn ihm länger zu leben beschieden gewesen wäre.

[2]) Bei uns weiß wenigstens jedes erwachsene Schulkind, daß man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist, und daß man die weltliche Obrigkeit und ihre Rechte achten und ehren soll u. s. w.

[3]) Solche Verhöhnungen der Kirche kommen viele vor, und doch sagt

dieses kümmert mich nicht (es wäre eine Schande für einen solchen militärischen Sohn) und alle ihre Vorwürfe werden meine Ruhe nicht stören. (Das heißt Männlich sein und Charakter zeigen.) Meinen Glaubensgenossen (er meint uns Katholiken) soll (aus dieser Geschichtsmacherei) einleuchten, wie sehr unrecht unsere Kirche d h. die Hierarchie handelt, wenn sie, als sei nichts vorgefallen [1]), als habe sie nie ein Wässerlein getrübt, sich gebärdet; mit Hohn und Verachtung (??) auf die Tochter der Reformation, die evangelische Kirche, herabsieht, sich die alleinseligmachende nennt und darob den Skandal mit den gemischten Ehen erregt (**hinc illae lacrimae**) u. s. w. Solche Dinge müssen den Genius der Zeit (d. i. den Herrn Ellendorf mit seiner protestantischen Frau) in Harnisch bringen und ist die kühnste Herausforderung an die Geschichte, mit eherner Zunge gegen solch' hohles Gerede der Männer am Tiberstrome und ihre angebliche Weisheit und Untrüglichkeit (?) loszudonnern [2])."

Nun kommt Ellendorf (Vorrede p. XIV) auf unsere gefeiertsten deutschen Historiker, die ihr ganzes Leben mit historischen Studien hinbrachten, gewiß aus den Quellen schöpften, aber auch sonst eine höhere Bildung und wissenschaftlichen Geist besaßen, zu sprechen, und sagt z. B.: „Wenn Johannes von Müller in einer wahrhaft päpstlichen Begeisterung ausruft: Ohne die Päpste wäre Europa der Tummelplatz mon-

---

er öfters, daß er ihr ganz ergeben sei. O du glückliche Mutterkirche, freue dich doch auch einmal deines wohlgerathenen und treuen Sohnes!

[1]) Welcher Katholik hat je dieses behauptet? Selbst Baronius, Pagi, Pallavicini, Bellarmin und so viele Hundert andere Männer, die man doch zu den Erzkatholiken, zu den Ultramontanen zählt, haben so etwas niemals behauptet.

[2]) Wahrlich, solche Ellendorfische Donnerwetter sind nicht zu fürchten; der sanfte Mann mag noch so lange an seinem nächtlichen Himmel wetterleuchten, das Blitzen, Donnern und Einschlagen kann so ein Mann nicht bewirken.

golischer Horden! so kommt mir das gerade vor, als wenn jemand ausriefe: Ohne das hölzerne Pferd des Ulysses wäre das römische Reich nicht gegründet worden! [1]) Weiter sagt er: „Ich habe nie eine hohe Idee (wie soll aber auch ein so gebildeter Historiker zu einer Idee kommen) von Papstthum und Hierarchie des Mittelalters gehabt; zu der Idee von beiden, wie sie uns in Leo's, Voigt's, Hurter's (lauter Protestanten), Görres, Binterim u. s. w. Schriften entgegentritt, habe ich mich nie erheben können" (das glauben wir ohne daß man es uns ausdrücklich sagt).

„Ich habe immer gestaunt, sagt er, wenn ich neuere Geschichtschreiber, namentlich protestantische, das Papstthum und die Hierarchie des Mittelalters als segensreiche, weltbeglückende Anstalten, als Bilder der Staaten, Retter der Völkerfreiheit, Förderer der Kunst und Wissenschaft lobpreisen hörte u. s. w."

Es wird jeden deutschen Mann gerechter Unwillen ergreifen, wenn er die Schriften Ellendorfs durchgeht und sehen muß, wie unsere tüchtigsten Historiker [2]), die der Ruhm und Stolz unsrer Nation sind — die als Koriphäen der historischen Literatur auch im Ausland verehrt werden, deren deutsche Schriften man theilweise in fremde Sprache übertragen und unter sonst literärisch-stolzen Nationen zu verbreiten strebt, es kränkt, wenn man gelehrte Männer und Historiker wie Johann von Müller, Luden, Leo, Raumer, Adolph Menzel, Voigt, Hurter [3]) u. s. w. auf eine so gemeine Weise *abge-*

[1]) Ellendorf thut sich gewiß auf diese Parallele sehr viel zu gut; merkt aber nicht, daß Holz und Menschen zwei verschiedene Dinge sind; und daß der Fall von Troja von keiner so gleichgültigen Bedeutung auf die griechische Welt, und so fort auf die römische gewesen. Freilich, pragmatische Geschichtsanschauungen und Auffassungen sind dieses Tagschreibers Sache nicht.

[2]) Wenn er nicht Alle nennt, so hat dies seinen Grund nur darin, weil sie ihm zur Zeit noch nicht im Weze stehen; es wird schon nachkommen, seine u. s. w. deuten es genugsam an.

[3]) Von katholischen Schriftstellern wollen wir Umgang nehmen, denn diese sind ohnehin, wie z. B. Möhler für unsinnig erklärt. Von

fertigt sieht, wie dies bei Ellendorf der Fall ist. Im vorigen Jahrhundert, wo die deutsche Geschichtsforschung noch in der Wiege lag, und man uns mit den Uebersetzungen seichter und breiter Historien der Engländer und Franzosen überschwemmte, damals hätte Ellendorf auftreten und seine schmuzige Wäsche vorlegen sollen; seine Sachen wären vielleicht damals noch als Originalitäten angestaunt worden.

Wenn aber in der Zeit, in welcher man solche vielfach vortreffliche und gründliche Geschichtswerke besizt, daß sie selbst das Ausland hochachtet und zu Vorbildern sich genommen, wenn jezt noch so seichte und leichte historische Waare, wie sie Ellendorf darbietet, zu Markte gebracht wird, und Abnahme findet, dann wird Einem bange für den kaum errungenen Ruhm der deutschen Geschichtschreibung.

Erfährt das Ausland, wie dieser Schriftsteller unsere gepriesensten Männer sentimentale Historiker nennt, daß sie keine Thatsachen für ihre Behauptungen vorgebracht, daß ihre objective Geschichtsdarstellung farbelos und darum charakterlos sei u. s. w., was muß die Welt von uns Deutschen denken?

„Es ist lächerlich, die Päpste zu preisen als Bändiger des Vasallenthums, wie Luden es that; ich muß Leo und Luden sagen, sie sollen doch dieses lesen, damit sie einmal zu einer vernünftigen Ansicht kommen; Luden in seiner sentimentalen Weise; mag auch Leo, entrüstet, daß ich gewagt habe, seine historischen Ansichten zu meistern und ad absurdum zu führen mit gewohnter Vornehmheit über meine Schriften wegfahren und mir böse Absichten unterlegen, wie er es in seiner verunglückten (?) Recension meines „Bernhard von Clairvaux“

Katerkamp wird gesagt, er habe ein Jammerwerk geliefert und wohl nie eine Quelle eingesehen. Dem Görres sagt man: Bleiben Sie, um Ihres eigenen Rufes willen, doch ja von dem Felde der Geschichte; es ist für Sie ein Eisfeld, auf dem Sie nicht 5 Schritte thun können, ohne auf die Nase zu fallen, weil Sie, wie man es nennt, nicht beschlagen sind u. s. w.

gethan hat; ich fürchte solche Scharfrichterei nicht und werde ihr nach meiner Weise entgegentreten; nicht einmal Raumer, nicht einmal Menzel haben dieses und jenes gethan, aber ich will es thun" u. s. w. so tritt Ellendorf zwischen dem Text seiner Schriften fast nach jedem Kapitel hervor. Diese ewig wiederkehrenden Phrasen und Selbstlobpreisungen sind fast unerträglich, charakterisiren aber den luftigen, literarischen Windmacher treffender als noch so viele psychologische, logische und historische Bemerkungen und Erörterungen, zu denen so viel Anlaß gegeben ist.

Damit wir gar nicht über die Stimmung und Stellung des allerneuesten und einzigen Historikers in seiner Art im Zweifel sind, sagt er uns zu guter Lezt noch: „Ich bin gegen die Hierarchie aufgetreten, stehe also zur Parthei ihrer Gegner; wo ich aber Parthei genommen habe, da sei jeder Nerv an mir Parthei; ich liebe nichts Halbes [1]), daher habe ich offen (frech), kraftvoll (grob) geredet, ohne Scheu und Furcht; mag ich auch oft (durchgehends) bitter geworden seyn; es ist nicht gut, alle Gefühle zu unterdrücken, man muß ihnen oft freien Lauf lassen [2]); aus der Unterdrückung derselben können böse Krankheiten entstehen."

Wir fragen billig: Hat sich jemals ein gebildeter Mensch und Schriftsteller, und noch dazu im 19. Jahrhundert so weit vergessen? Also, seinen ausgestoßenen Krankheitsstoff verarbeitet er zu einer Geschichte und betrügt mit glänzenden Titeln die literärische und lesende Welt, daß sie ihm seine Schriften abnehme, um ihm doppelte Erleichterung (körperliche und finanzielle) zu verschaffen! Und dazu hat Ellendorf noch die Frechheit, an das gelehrte Publikum den Wunsch auszusprechen, wie er dies in allen seinen Schriften thut:

---

[1]) So macht es auch der Teufel. Ein Historiker aber soll sine ira et studio forschen und schreiben.

[2]) Provideant Consules, daß dieser Mensch nicht gegen den Staat auftritt, wie er jezt für ihn zu arbeiten glaubt, denn sonst könnte er mit solcher Gemüthsstimmung noch höchst gefährlich werden.

„Es möchte Jemand zur Ehre des Papstthums und der Hierarchie und zu seiner (Ellendorfs) Belehrung, seine Schriften recht gründlich widerlegen."

Wenn Jemand Lust hat, diesen Mann von den ersten Principien historischer Bildung an — bis herauf, wo er fähig wäre, wahrhaft gediegene historische Werke zu verfassen, in die Schule zu nehmen, so mag er es thun; wir sind betrogen genug, daß wir seine Schriften angekauft, und haben nur zu dem Zwecke auf diese Schriften aufmerksam gemacht, um diejenigen, welche durch die Titel angelockt, Lust tragen sollten, sich dieselben anzuschaffen, zu verständigen, welcher Schriftsteller ihnen hierbei in die Hände käme.

Noch manches Andere hat Ellendorf in der kurzen Zeit seiner schriftstellerischen Laufbahn in die Welt ausgehen lassen, wie z. B. die Moral und Politik der Jesuiten; Alles ist aus den Quellen und nach richtigen Standpunkten [1]), wie sich's für einen jung-alten Mann und Schriftsteller geziemt, aufgefaßt und bearbeitet; zugleich gesteht er offen, daß diese Schrift die härteste und umfassendste Anklage gegen die Jesuiten enthält, die in Deutschland je gegen sie erhoben (worden) ist. Und das will viel sagen; aber Ellendorf hat buchstäblich Wort gehalten; nur Schade, daß er eine Reihe von Beschuldigungen gegen diesen Orden wieder vorbringt, welche längst schon, auch von Protestanten, als falsch zurückgewiesen sind, und alle Jene, die vom rein historischen Standpunkt ein Wort für die Jesuiten schon vorgebracht haben oder noch vorbringen, frech beschuldigt, sie seien von gleicher Corruption wie die Jesuiten angesteckt. Wer mag sich mit einem solchen Schriftsteller einlassen, der schon von vorneherein jeden Athemzug für vergiftet hält, den Jemand für den Orden schöpfen und aussprechen will? Für die Casuistik der Jesuiten, wie sie in manchen Lehrbüchern vorliegt, tritt gewiß kein Katholik in die Schranken und selbst die Päpste haben längst viele aus

[1]) Wie wir dieselben bisher kennen gelernt haben.

diesen Büchern ausgezogene Sätze verdammt; auch ist über die Jesuiten so Vieles geschrieben, daß man glauben sollte, die Welt könnte gesättigt sein. Allein gewisse Speisen entleiden gewissen Leuten nie; und das wußte Ellendorf, darum tischt er wacker davon auf, und speist die ewig Hungernden nach diesem Gerichte sehr reichlich ab.

Nun, dieser fruchtbare Schriftsteller, den wir bisher in seinem literärischen Thun und Treiben kennen gelernt haben, der, anstatt eine tiefere Kenntniß zu vermitteln, Alles zu verwirren sucht, hat auch ein Werk über den Primat der Römischen Päpste geschrieben, und der erste Theil davon soll bereits an Ostern dieses Jahres erschienen sein [1]); eine nothwendige Ergänzung dazu sei die eben erschienene Piece: Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen? Es soll dies eine historisch-kritische Untersuchung sein; gut, daß der Verfasser dieses selbst angemerkt hat, denn kein anderer, der auch nur einige Stunden über Regeln der historischen Kritik gehört, würde von selbst darauf gekommen sein, daß die vorliegende Arbeit kritischer Art sei; hier kann man in der That sagen: diese kritische Untersuchung ist unter aller Kritik.

In der Vorrede spricht sich der Verfasser auf gewöhnte plumpe Weise also aus:

„Bei Gelegenheit der Forschungen über den Primat Petri bin ich veranlaßt worden, näher und ausführlicher *auf obige* Frage einzugehen und lege die Resultate dieser Untersuchung hiemit ohne Bedenken vor. Ein solches Bedenken würde ich freilich dann gehabt haben, wenn die Frage über Petri Aufenthalt zu Rom und sein Bisthum daselbst in irgend einer Weise eine biblische Ueberlieferung wäre (sic!), da sie dieß aber nicht ist, so steht sie auf rein historischem Boden [2]),

[1]) Uns ist dieses Werk noch nicht zu Gesicht gekommen.

[2]) Auf was für einem Boden steht denn wenigstens nach einer Seite hin Christus und sein Werk, die Apostel und ihre Werke, die erste kirchliche Disciplin, Verfassung u. s. w.?

und ist der Prüfung wie jede andere unterworfen [1])." — „Ich gestehe offen, sagt er, daß mich das Resultat dieser Untersuchung mit Schmerz erfüllt [2]). Von Kindheit an ist es mir gelehrt worden und bis zum Mannesalter habe ich es geglaubt (35 Jahre ist Ellendorf alt), daß Petrus 25 Jahre Bischof von Rom gewesen sei [3]). Und nun hat die historische Forschung mich nicht nur überzeugt, daß Petrus nie Bischof von Rom gewesen, sondern auch daß nicht einmal sein Aufenthalt daselbst erwiesen werden könne. Dabei hat es mich am Unangenehmsten berührt, daß die Römische Kirche und die angesehensten ihrer Anhänger (nein, alle Katholiken zumal, [Ellendorf ausgenommen] und ein großer Theil der gelehrtesten Protestanten) in Betreff dieser so hochwichtigen Fragen eine Oberflächlichkeit, Leichtfertigkeit und ein so unwissenschaftliches Treiben entfaltet, daß man sich schämen muß (Herr Ellendorf, schäm' er sich nur fort), ihrem Geschwätze so viele Jahre hindurch (d. i. 1800 Jahre) als einer Autorität geglaubt zu haben. Wenn je etwas die Pietät gegen die Kirche, die man mit der Muttermilch eingesogen hat, zu mindern und zu vertilgen im Stande ist, (und immer ist Ellendorf noch Katholik?) so ist es diese Art von Unverstand, womit eine gewisse Parthei, (es kommt immer besser) die sich Säulen der Kirche und Organe der Wahrheit nennt, ihre historischen Seichtheiten, die nichts als Ergebnisse ihrer Partheisucht sind (und alle Katholiken und so viele gelehrte Protestanten glauben

---

[1]) Wie sonderbar! biblische Ueberlieferungen soll man mit Bedenken, aber die Forschung nach dem Aufenthalt eines Apostels, des Petrus, zu Rom, ohne Bedenken prüfen dürfen. Man merkt wohl, mit wem der gute Mann nicht auch noch in Opposition treten will.

[2]) Wir würden dieses sehr bedauern, wenn etwas Wahres daran wäre, allein aus dem Verlaufe seiner Vorrede und seiner Abhandlung geht zusichtlich seine boshafte Freude hervor.

[3]) Wenn Ellendorf so unterrichtet worden, so war dies allerdings etwas ungeschickt, denn daß Petrus nicht 25 Jahre fortwährend in Rom gewesen, ist eine allgemein ausgemachte Sache.

es auch für die Hauptsache nicht ankömmt) die römische Kirche geleitet und im Angesicht derselben als Märtyrer für Christus gestorben sei. Keiner einzigen von den vielen häretischen und schismatischen [1]) Partheien fiel es auch nur von Ferne bei, gegen diese allgemeine historische Wahrheit Zweifel zu erheben. Erst Marsilius von Padua († 1328) erregte Zweifel bei Gelegenheit des Streites zwischen Ludwig dem Bayer und Papst Johann XXII in seinem Buche: **Defensor pacis. Basil.** 1522. Auch Aventinus (Johann von Abensperg † 1534) fand die Reise des Petrus nach Rom bedenklich, in seinen Annales Bojorum [2]), wahrscheinlich durch den vorhin erwähnten Schriftsteller schwankend gemacht. Der Erste aber, der in einer eigenen Schrift den Episcopat Petri zu Rom angriff, war der Lutheraner Ulrich Velenus; er versuchte [3]) in seiner Schrift zu beweisen, daß Petrus nie in Rom gewesen, sondern mit Paulus den Märtyrtod in Jerusalem gelitten habe; im 2. Thle. der Schrift versucht er, die bisher geltend gemachten Gründe der Katholiken zu entkräften. Gegen ihn traten aber sogleich hervor der Bischof Johann Fischer, in seiner Schrift: „Petrus fuit Romae“, und Bellarmin „**de rom. pontifice L. II.**“ Noch mehr Aufsehen erregte im 17ten Jahrhundert die Schrift des Friedrich Spannheim [4]). Allein selbst seine gelehrtesten Glaubensgenossen huldigten seinen Ansichten nicht, behaupteten vielmehr das Gegentheil; z. B. **Hamond, Pearson, de Groot, Usher, Junius, Scaliger, le Clerc, Basnage, Newton** und mehrere Andere. Sie alle haben es nicht über sich gewinnen können, die einstimmigen Zeugnisse des christlichen Alterthums über die Anwesenheit Petri zu Rom zu verwerfen.

---

[1]) Die schismatischen Griechen hätten gewiß Interesse genug, die fragliche Thatsache anzugreifen, wenn sie Gründe dazu auffinden könnten.

[2]) Francof. 1627. L. II. p. 71.

[3]) In Goldastii Monarchia Tom. III. p. 1.

[4]) De ficta Petri in urbem Romam profectione in seinen Werken T. II Lugd. Batav. 1703 p. 331.

Was bis zur Mitte des 18. Jahrh. gegen die fragliche historische Thatsache vorgebracht worden, das würdigte gerade vor Hundert Jahren in einer umfassenden und gründlichen Schrift, die freilich in Deutschland wenig bekannt zu sein scheint, der gelehrte Theolog aus Florenz, Peter Franz Foggini [1]).

Das historische Bewußtsein und die völlige Ueberzeugung von der Anwesenheit des Petrus zu Rom, die sich bei den angesehensten Gelehrten unter den Protestanten in der 2. Hälfte des 18. Jahrh. befestigt hatte, wurde wieder mit Befremden von protestantischen Gelehrten in Deutschland im 19. Jahrhundert zu verwischen gesucht, z. B. von Eichhorn in seiner Einleitung in's N. T., von dem Hyperkritikus Baur in Tübingen (Tüb. Zeitschrift 1831 4. Heft und 1836 3. Heft), von Dr. Mayerhof in seiner historisch-kritischen Einleitung in die Petrinischen Schriften, Hamburg 1835 S. 71—95.

Was hier Mayerhof S. 94 in Kürze zusammenfaßt, das sind dieselben Objectionen und Bedenken, welche auch Ellendorf wieder als Neuigkeiten oft wörtlich vorführt. Es heißt dort: „Schon die überall unauflösbaren (?) historischen Widersprüche verdächtigen jene Erzählung von einem Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus in Rom durchaus, und beachtet man nun um so mehr die Weise ihrer Entstehung, die späte Zeit ihrer Bildung, das Schweigen der frühesten Berichte über den Todesort des Petrus, das lebhafte Interesse der römischen Kirche für die Anwesenheit des Apostels daselbst, überhaupt die Unsicherheit (?) der Tradition, die Leichtgläubigkeit und den Mangel an Kritik bei den Vätern, (Hyperkritiker waren sie freilich keine) die einen Irrthum auf den Andern häufen (?), so findet man es erklärlich, wie sich eine so große ungeschichtliche Erzählung von einem Aufenthalte des Petrus

[1]) De romano divi Petri itinere et episcopatu ejusque antiquissimis imaginibus exercitationes historico-criticae. Florentiae 1741. 4. XXVIII und 521 S. Gewidmet dem gelehrtesten Papst, Benedict XIV.

in Rom bilden und so allgemein verbreiten konnte." Diese leichtsinnig hingeworfenen Ansichten blieben aber von Seiten der Gelehrten nicht ohne Antwort.

Wenn es Herr Ellendorf nicht übel deutet, und sich würdigt, die neuesten Gegner solcher leichtfertigen Einwürfe und die Vertheidiger der gegentheiligen historischen Wahrheit näher anzusehen und kennen zu lernen, so wollen wir ihm dieselben nahmhaft machen, es sind nicht allein Ultramontaner, d. h. Katholiken, sondern auch sehr achtungswerthe Protestanten, die sich auf unserer Seite befinden, und dies giebt uns die Hoffnung, daß Ellendorf wenigstens diese eines Blickes werth halten dürfte. Sonst befürchteten wir, daß kath. Schriftsteller, allein stehend, gar nicht beachtet werden möchten; denn wie wir so manche Personen schon da und dort kennen gelernt haben, die es offen heraussagen, daß sie keinen kath. Historiker lesen und ihm trauen, weil er die Wahrheit nicht sagen dürfe, so vermuthen wir solche Grundsätze auch bei Ellendorf, weil er auch gar keine Rücksicht genommen hat auf die Vertheidigungsgründe, mit denen so Viele kath. Schriftsteller schon die fragliche historische Wahrheit unterstüzt und erhärtet haben.

Gegen Eichhorns Bedenken ist längst die bekannte Tübinger Quartalschrift in die Schranken getreten und erst neuerlich wieder ist diese Angelegenheit sehr ausführlich in derselben Zeitschrift besprochen worden [1]).

Gegen B a u r in Tübingen, und gegen den durch Dr. Baur schwankend gewordenen N e a n d e r in Berlin, ist Prof. Dr. O l s h a u s e n in seinem Commentar über den Römerbrief, und noch einmal in der Zeitschrift „Studien und Kritiken 1838. 4. Heft p. 916" aufgetreten, und dieser ehrwürdige prot. Gelehrte hat mit Entschiedenheit die Anwesenheit und den Märtyrertod Petri zu Rom b e w i e s e n [2]).

---

[1]) Tübinger Quartalschrift, Jahrgang 1820 4. Heft p. 567 ff. und Jahrgang 1810 im 2. und 3. Heft.

[2]) Dr. Olshausen schließt seine leztere Untersuchung so: Je mehr unsere Zeit von der Tendenz bedroht ist, die ideale Seite der Ge-

Wieder gegen Baur, vorzugsweise aber gegen Mayerhof sind fast zu gleicher Zeit auch zwei kath. Gelehrte aufgestanden: Dr. Windischmann in seiner Schrift: **Vindiciae Petrinae. Ratisbonae 1837.** und Dr. Ginzel in der von Dr. Pletz zu Wien herausgegebenen „neuen theol. Zeitschrift“ Jahrgang 1838. 1. Heft. Beide Männer haben auf gelehrte und ausführliche Weise die alte Frage wieder erörtert, und historisch begründet, den Aufenthalt Petri zu Rom nachgewiesen. Unsere literarische Anzeige mögen beschließen die Worte des gewiß unverdächtigen Protestanten Dr. Bertholdt in seiner historisch-kritischen Einleitung ins A. und N. T. V. Band p. 2690 und 91. Er sagt: „Es ist hinlänglich historisch begründet, daß Petrus wirklich zu Rom gewesen, und zwar nicht blos einmal, am Ende seines Lebens, sondern zweimal. Seine Anwesenheit in Rom unter der Regierung Nero's und sein dabei erlittener Märtyrertod ist völlig historisch gewiß; nur im polemischen Eifer gegen die Anhänger des Papstthums konnte dies ehedem von manchen protestantischen Theologen oder Historikern geläugnet werden.“ Bereits daselbe äußert der gelehrte Kirchenhistoriker Dr. Gieseler in Göttingen in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, dritte verbesserte Auflage — Bonn 1831. 1. Band p. 92 not. e. Er sagt: „Es war partheiische Polemik, wenn einige Protestanten nach dem Vorgange einiger Papstfeinde des Mittelalters läugnen wollten, daß Petrus je in Rom gewesen sei [1]).“ Hieraus, Herr Ellendorf, mögen

schichte auf Kosten der faktischen geltend zu machen und Alles in Sagen und Mythen zu verflüchtigen, desto dringender ist die Verpflichtung echter Wissenschaft, gültige Zeugnisse hoch zu achten und sie sich nicht durch Hypothesen entreißen zu lassen.

[1]) Man höre auch noch den gelehrten protestantischen Theologen und dänischen Bischof Mynster, der in seiner Abhandlung „über den ersten Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom“ mit den oben angeführten Gelehrten übereinstimmend fragt: Wen anders sollen wir daher als den Stifter der römischen Gemeinde nennen, als denjenigen, den die ganze kirchliche Ueberlieferung so nennt, den hl. Petrus? Kleine theol. Schriften. Kopenhagen 1825. S. 141—168.

Sie ersehen, was selbst protestantische Gelehrte von denen halten, die den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom bestreiten, in Zweifel, in Hypothese u. s. w. stellen.

Was den in unseren Tagen stereotyp gewordenen Parthei-Namen „Ultramontaner", mit dem auch Ellendorf fort und fort spielt, betrifft, so wollen wir unseren Lesern eine Stelle aus Luden's Geschichte des deutschen Volkes Buch XII Kap. 10 Note 26 mittheilen, die so ziemlich unsere Grundsätze bei Beurtheilung historischer Thatsachen und Erscheinungen so wie historischer Schriftsteller ausspricht. „Wer (bei Streitfragen und Gegensätzen) auf dem Boden der Geschichte bleibet, d. h. wer nur erforschet und darstellt, wie die Erscheinungen gewesen, woher sie entsprungen, was sie bedeutet und bewirkt haben, der ist kein Parthei-Mann und soll keinen Parthei-Namen erhalten, sein Herz mag übrigens diesseits der Berge sein oder jenseits. In der Geschichte, nämlich in Erforschung und Darstellung des Geschehenen, giebt es weder Ultramontaner noch Citramontaner; sondern es giebt nur redliche Forscher und unredliche, gute Darsteller und schlechte, bescheidene Gelehrte und windbeutelige Kenner, nebst den gehörigen Mittelstufen. Wir werden nun einmal die Decretalen und die Päpste und die Hierarchie nicht los; und wie wir sie weder besser noch schlechter machen können als sie gewesen sind, so wird durch all unser Bemühen ihr Thun und Treiben, ihr Fördern und Hemmen, weder größer noch geringer, als es gewesen ist. Ja, wir selbst würden zu der Weisheit, mit welcher wir loben oder verdammen, wohl kaum gekommen sein ohne sie. Daher werden wir nur dann wahrhaftig dem Geiste dienen und der Wissenschaft nützen, wenn wir unsere Zeit und unsere Wünsche vergessen, und ohne Haß und ohne Vorliebe Alles zu erkennen trachten, wie es gewesen und gekommen."

Dr. Vogel.

Neben Ellendorf hat in der öffentlichen und literärischen Welt durch seine Viel- und Schnellschreiberei, durch seine

feindselige Richtung gegen Alles Katholische, durch die Leichtheit seiner Schriften sich gleich sehr ausgezeichnet — Dr. Rheinwald. Als derselbe vor Jahren in unsern Mauern weilte und theilnahmsvoll von uns behandelt wurde, indem wir einen gründlichen Gelehrten und ruhigen Forscher in ihm zu verehren glaubten, damals konnten wir nicht ahnen, daß ein Verehrer Neanders eine so schroffe Stellung gegen unsere Kirche und ihre Institutionen einst einnehmen werde. Es erschien damals seine kirchliche Archäologie, Berlin 1830, wo sich der Verfasser christlich und kirchlich gesinnt ausspricht. Allein die Zeiten haben sich seit jenen Jahren geändert und darum auch die Grundsätze, Grundansichten und Richtungen unseres in der Zwischenzeit sich ausgebildeten Geschwindschreibers. Außer Ellendorf hat sich sonst Niemand rühriger bei den Kölner Konflikten gezeigt, aber auch in gleicher rüstigen Stellung, wie man die Sache zu nennen pflegt, als Rheinwald. Zwar eigentlich historische Werke hat Herr Rheinwald noch keine geschrieben, aber in seinem Sächsischen Edelmann, in seiner Staatszeitung, in seiner Beschreibung des Lütticher Straßenscandals, den er protegirte, in einigen Flugschriften in der Kölner Sache, ganz besonders aber in dem von ihm seit Jahren redigirten Repertorium werden auf alle Weisen die Katholiken [1]) und ihre literärischen Erzeugnisse mit offenbarer Ungerechtigkeit behandelt, so daß ein schlesischer Katholik sich aufgefordert fühlte, in einem eigenen Schriftchen, das so eben erschienen ist: „Sendschreiben eines schlesischen Papisten an den ehemaligen Professor der Theologie, Herrn Dr. Rheinwald", eines ihm wenig bekannten Mannes sich anzunehmen, der wegen seines Werkes: „Schweden und seine Stellung zum heil. Stuhl [2]) nach vorgelegten, neuen Dokumen-

[1]) Mit Ausnahme von Ellendorf, Münch, Alex. Müller, Carové u. s. w. diese sind eximirt und werden unter die ehrenwerthen Männer gestellt.

[2]) Man sehe die Recension in dieser unserer Zeitschrift Bd. II. p. 98 und Bd. IV. p. 229.

ten bearbeitet", auf die gewöhnliche, unwissenschaftliche Weise in dem Rheinwaldischen Repertorium Bd. XX. Heft 2. S. 105 — 107 eben so mißhandelt wurde, wie man schon so vielen katholischen Schriftstellern begegnet ist. Nicht einmal der ehrwürdige Kirchenvater, der so selbstständige und freimüthige Cyprian kann ohne Kränkung durchkommen; von ihm heißt es l. c.: „In der Doctrin de ecclesia war Cyprian merklich confus ꝛc." Wir verwehren es Niemand, Werke katholischer Gelehrten auch der strengsten Kritik zu unterwerfen und zu tadeln, was an ihnen zu tadeln ist; aber die Gerechtigkeit schon fordert, daß man anerkenne, was anzuerkennen ist; dieses verträgt sich doch wohl noch mit dem evangelischen Bekenntniß, und beschränkt hoffentlich die Gewissensfreiheit nicht. Oder sollte es wirklich in Deutschland eine Confession oder Sekte geben, die sich mit der Gerechtigkeit nicht verträgt?? Mit einer solchen würden wir uns freilich nichts mehr zu schaffen machen; denn wir bekennen uns zu einer Gerechtigkeit, zu einer christlichen Gerechtigkeit, die sogar für die offenbarsten Feinde betet, und ihnen das Beste wünschet, zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Ausübung der Liebe nach christlichen Grundsätzen zu gelangen.

Wie Herr Rheinwald sogar bei der Sammlung von Dokumenten und kirchenhistorischen Aktenstücken zu Werke zu gehen pflegt, haben wir früher in dieser Zeitschrift im V. Bd. S. 482—491 angedeutet.

Ob von solchen Schriftstellern und Recensenten die Wahrheit gesucht, die Wissenschaft gefördert, die Weisheit und Liebe gepflegt, der Friede angestrebt wird, dieses nach den vorgelegten Akten zu beurtheilen und zu entscheiden, überlassen wir unsern geneigten Lesern.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Universalgeschichte der christlichen Kirche vom katholischen Standpunkte. Lehrbuch für theologische Vorlesungen von Joh. Alzog, Doctor der Theologie und Professor der Exegese und Kirchengeschichte am Erzbischöflichen Clerikal-Seminar zu Posen. Nebst zwei kirchlich-geographischen Charten. Mainz, bei Florian Kupferberg. 1841. gr. 8. X und 733 S.

Die Geschichtschreibung der christlichen Kirche von Seiten deutscher Katholiken hat in der neueren Zeit ein eigenes Schicksal erfahren. Während die deutschen Protestanten schon länger her eine Reihe von Kirchengeschichten unter allen möglichen Formen — und mitunter gelehrte, formell betrachtet, ausgezeichnete Werke in diesem Fache herausgegeben haben, findet man verhältnißmäßig nur wenige katholische Kirchenhistoriker in Deutschland, welche mit den Protestanten sich messen dürften. Zwar hat die katholische Kirche in anderen Ländern gefeierte Schriftsteller und gründliche Kirchengeschichtsforscher aufzuweisen, wie z. B. in Frankreich, einen Natalis Alexander, Claude Fleury, Jaques Benigne Bossuet, Sebastian le Nain de Tillemont, Ellies du Pin, und die große Reihe der gelehrten Mauriner und Oratorianer, die in

allen Zweigen der historischen Wissenschaft unsterbliche Werke geschaffen haben [1]); in Italien ragen als Kirchenhistoriker unter Andern hervor: Odorikus Raynaldus, Jakobus de Laderchio, Orsi, Saccarelli, Berti, Sarpi, Pallavicini, Noris, Bona, Assemanni, Mamachi, Selvaggio, Pellicia, Mansi, Ughelli, Muratori u. s. w., Gelehrte, welche theils das Ganze der Kirchengeschichte in's Auge faßten, theils einzelne Theile derselben bearbeiteten, und deren Werke von der gelehrten Welt stets ehrend und dankend genannt werden. Allein unter den deutschen Katholiken finden wir keine Spur von solchen Werken in jener Zeit, wo anderwärts so eifrig und Gediegenes producirt wurde. Doch das hat seine eigenen Ursachen, die wir ein andermal näher erörtern wollen. Als unter Maria Theresia und Kaiser Joseph die theologischen Studien, und unter diesen auch die kirchen-historischen wieder geweckt und belebt wurden, warf sich Alles, was sich in Eile einen Namen machen wollte, auf das kirchen-historische Gebiet, und es kam eine ganze Reihe von Schriften an's Licht, die größtentheils einer negativ-kritischen Richtung der Zeit ihr Dasein verdanken, eine Oberflächlichkeit der Bildung, und eine so rohe Darstellung und Sprache beurkunden, die es uns kaum begreifen lassen, wie solche Werke Aufnahme und Verbreitung finden konnten.

Man schrieb vorzugsweise die Geschichte zu besonderen Zwecken, und es konnte deshalb nicht fehlen, daß Schriften zu Tage gefördert wurden, die mit Recht eben so schnell der Vergessenheit überliefert wurden, als sie entstanden waren. Wer möchte sich in unsern Tagen noch beschäftigen und unter-

---

[1]) Die Verdienste derselben hat zum Theile der sel. Dr. Herbst in der Tübinger Quartalschrift Jahrgang XV. XVI. XVII. gewürdigt. Andere französische Schriftsteller, deren Zahl bedeutend und deren Werke in fremde Sprachen, namentlich in die lateinische und deutsche übersezt wurden, sind deshalb weniger zu beachten, wie z. B. Godeau, Ducreux, Choisy, Berault-Bercastel u. s. w., weil sie nicht so nach Quellen gearbeitet haben wie die oben angeführten.

halten mit den Kirchenhistorikern: Stöger, Royko, Schmalfus, Gmeiner, Becker, Alber, Wolf, Michl u. s. w. Eine noch rühmliche Ausnahme macht das Compendium oder Lehrbuch von Matthias Dannenmayer, Professor zu Freiburg und Wien [1]).

Während dieser meist mit der Oberfläche sich begnügenden Periode historischer Forschungen waren nur wenige Punkte in Deutschland zu finden, wo wirklich solide Quellenstudien betrieben und bleibend werthvolle Schriften zu Tage gefördert wurden, wir meinen zunächst St. Blasien, die Benedictiner-Abtei auf dem badischen Schwarzwald. Die Reihe der gediegenen historischen Werke, die besonders unter dem gelehrten Abt Martin Gerbert, der selbst eine bedeutende Zahl von guten Schriften verfaßte, erschienen, sind in der literärischen Welt rühmlich bekannt.

Auch in dem Benedictiner-Kloster zu Villingen im Badischen arbeiteten zur selben Zeit einzelne Männer an gediegenen Werken, unter denen aber nur der Probst Lumper seine werthvolle kritische Geschichte der kirchlichen Literatur der ersten 3 christlichen Jahrhunderte vollenden konnte, in 13 Bänden in gr. 8. [2]).

Doch — endlich schlug auch für die Katholiken in Deutschland die Stunde, wo sie von ihrer oberflächlichen, und negativ-kritischen Richtung in der Geschichtsschreibung zurückkommen, und auf solidere Bahnen mit historischen Unterlagen einlenken sollten.

Es traten auf dem kirchenhistorischen Gebiet als gute Forscher und ruhige Geschichtsschreiber hervor unter Andern:

---

[1]) Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. Viennae 1788. ed. II. 1806. Der nach diesem lateinischen Lehrbuch gefertigte Leitfaden in der Kirchengeschichte, 2. Ausgabe, Rotweil 1826 und 27, hat seine Periode durchgemacht und sich längst überlebt.

[2]) Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina S. S P. P. aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium priorum saeculorum. Augustae Vind. 1783—99. XIII. Voll. 8.

Graf Leopold von Stollberg [1]) und Theodor Katerkamp [2]); leider — mußten beide, vom Engel des Todes gerufen, von ihren Werken abtreten, ehe sie vollendet waren. Es begann seit 1824 Joh. Nepomuck Locherer eine ausführlichere Geschichte der christlichen Kirche zu schreiben, ein Werk, welches in seinen ersten Bänden nur Compilation ist und seinem Geiste nach einer verklungenen Zeitbildung angehört; in den leztern 2 Bänden jedoch, besonders seitdem der Verfasser von seiner ländlichen Pfarrei am badischen Oberrhein auf den Lehrstuhl nach Gießen versezt ward, wo ihm literärische Hilfsmittel zu Gebote standen und er selbst Quellenstudien zu machen angefangen hat, wurde die Geschichte etwas gründlicher und richtiger aufgefaßt und bearbeitet. Allein auch dieses Werk [3]) blieb durch den Tod des Verfassers mehr als zur Hälfte unvollendet, wie jenes von Katerkamp. Joseph Othmar Ritter von Rauscher zu Salzburg erfreute uns seit 1829 mit 2 Bänden seiner Geschichte der christlichen Kirche, die 3 ersten Jahrhunderte umfassend; aber auch von diesem sehr achtenswerthen Schriftsteller ist uns nichts Weiteres mehr mitgetheilt worden.

Gerade also die Männer, die in der Reife der Jahre und der Bildung stehend nebstdem noch in Verhältnisse gesezt waren, die es ihnen möglich machten, der Geschichtschreibung nach der ganzen Anlage ihrer Werke einen Namen zu verschaffen, sie mußten so frühe von ihrem Unternehmen abstehen. Und — welch' hartes Geschick traf uns durch den

---

[1]) Geschichte der Religion Jesu Christi. Hamburg bei Perthes seit 1806, — neue wohlfeile Ausgabe zu Wien seit 1817. 15 Bände in 8. Fortgesezt von Friedrich von Kerz vom 16. Band bis zum 35sten: Die religiöse und kirchliche Geschichte umfassend von Erschaffung der Welt bis 1053 nach Christus.

[2]) Kirchengeschichte. Seit 1823 bis 1834, — 5 Bände zu Münster die christliche Geschichte beschreibend bis 1153 nach Christus.

[3]) Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Ravensburg 1821 bis 1831. 9 Bände in 8.

Tod des noch jugendlichen Möhlers, der in Mitte seiner literärischen Thätigkeit und Forschung unsrer Wissenschaft entrissen wurde!! — Nach so manchen herrlichen Vorarbeiten und Monographien erwartete von ihm die gelehrte Welt die gediegenste Geschichte der christlichen Kirche, die er freilich nach seiner eigenen Aeußerung erst nach Jahren uns geschenkt hätte, weil er am richtigsten erkannte, daß vor Allem Quellenstudium, geistige Durchdringung, Bemächtigung und Beherrschung des historischen Stoffes nöthig sei, wenn etwas Tüchtiges geleistet werden solle. Nirgends ist flüchtige Schriftstellerei weniger an seinem Orte als bei der Geschichte, wenn nicht Geschichten gemacht, sondern die Geschichte beschrieben werden soll, — und doch glaubt bald Jeder, der die Feder einigermaßen zu führen im Stande ist und einige Geschichten gelesen hat, auch eine allgemeine Geschichte schreiben zu können [1]). Seit 1828 und 1830 erhielten wir zwei brauchbare Kirchengeschichten für die ersten Studien in diesem Fache durch Professor Anton Klein in Gräz, jezt in Wien [2]) und durch den ehrwürdigen (Probst) Prälaten Ruttenstock [3]) in dem gelehrten Stift Kloster-Neuburg bei Wien, früher Professor der K. G. an der Wiener Hochschule. Beide schrieben ihre Geschichten in lateinischer Sprache und erzählen in einem

---

[1]) Weshalb leider so oft eintritt, was Göthe in seinem Faust sagt: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln". „In Griechenland, sagt Schelling, ergriffen nur die gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben". Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. Stuttgart 1830. 3. Ausgabe p. 217.

[2]) Historia ecclesiae christianae, a nativitate salvatoris usque ad obitum Pii VII. P. M. Auctore Antonio Klein, Theol. Dr., hist. eccl. in Graecensi scientiarum Universitate Prof. p. o. Tom. I. und II. in 2 Partes. Graecii 1828 sumtibus Christophori Penz.

[3]) Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. Viennae 1832 II. Tom. in gr. 8.

gemessenen Vortrag und gemäßigten Geiste aber ohne nähere Hinweisung auf die Literatur und Benutzung der neuesten entdeckten historischen Quellen und Bearbeitungen, zugleich ohne alles Räsonnement die Erscheinungen und Thatsachen der kirchlichen Geschichte unter den gehörigen Rubriken.

Die neuesten Schriften in unserem Fache sind die bekannten: Handbücher der Kirchen-Geschichte von Dr. J. J. Ritter in der 2. Auflage bei Adolph Marcus in Bonn 1836 in 3 Bänden und von Dr. J. N. Hortig, fortgesezt und vollendet von Dr. J. J. Döllinger. Dieser Leztere, der thätigste Schriftsteller auf dem kirchenhistorischen Gebiete in der Gegenwart, hat bereits 2 Werke begonnen. Eine größere, ausführlichere Geschichte der Kirche, wovon der erste Band in zwei Abtheilungen schon 1833 und 35 zu Landshut bei Manz erschienen ist. Der ehrenwerthe Verfasser hat sein Unternehmen abgebrochen bis zur Vollendung seines Lehrbuches der Kirchengeschichte, von dem der erste Band 1836 und die erste Abtheilung des zweiten Bandes 1838 herausgegeben wurde; vergeblich ließ er uns bisher auf die Fortsetzung warten. Ritter zum Theile und Döllinger sind selbstständige und vielfach nach Quellen arbeitende Historiker, sie haben sich deshalb Verdienste und Anerkennung erworben. Allein zu akademischen Vorlesungen eignen sich ihre Werke weniger als zum Nachlesen und zu Repetitionen für solche, welche schon Kirchengeschichte gehört haben, zumal ist dies bei Döllinger der Fall, der für Anfänger in diesem Studium zu fertig und trocken sich uns darstellt, indem der Entwicklungsgang der Ereignisse und historischen Erscheinungen, überhaupt der Pragmatismus zu wenig anschaulich hervortritt, was doch bei der Grundlegung des historischen Studiums in den Studirenden eine Hauptaufgabe sein muß. Die Masse der Thatsachen beschwert bei dem Mangel an pragmatischer Entwickelung derselben den Geist und belastet das Gedächtniß ohne gehörige Hineinsicht in den Gang der Geschichte. Es mangelt überhaupt unseren historischen Darstellungen die Veran-

schaulichung, wie sich die Dinge entwickelt, wie sie geworden sind, unter welchen inneren und äußeren Umständen, Verhältnissen, Gegensätzen u. s. w. Döllinger ist, wenn wir uns so ausdrücken sollen, eine kräftige Speise für Erwachsene, wie Stollberg eine Erinnerung an Lebenserfahrungen für Greise genannt werden könnte. Hingesehen auf manche sehr gut gelungene Monographien oder Bearbeitungen einzelner Theile der Kirchengeschichte so wie auf die kathol. Zeitschriften und Blätter in der allerneuesten Zeit — zeigt sich in der Gegenwart eine sehr rege Thätigkeit auf dem kirchenhistorischen Gebiet, die für die Zukunft Vieles erwarten läßt.

Es ist übrigens ein eigenes Geschick, das schnell nach einander an den im Verhältniß zu den Protestantischen so äußerst wenigen katholischen höhern Lehranstalten in Deutschland die kirchenhistorischen Lehrer abgetreten sind, und vielfach jüngere Männer oder solche, die sich erst noch mit ihrem Gegenstand recht vertraut machen müssen, ehe sie als tüchtige Historiker vor einem größeren literärischen Publikum aufzutreten wagen möchten, angestellt wurden. So z. B. trat in Tübingen Dr. Möhler ab, und einer seiner Schüler, der treffliche Dr. Hefele nahm seine Stelle ein; in Gießen starb Dr. Locherer und es erhielt seine Lehrkanzel der eifrige Dr. Riffel; in Münster segnete Dr. Katerkamp das Zeitliche und überließ einem jüngern Manne die Nachfolge; in Breslau trat erst vor kurzem Dr. Ritter vom Lehramt zurück und in Bonn, wo derselbe früher docirte, ist seither, unsres Wissens, ein vielfacher Wechsel in den kirchenhistorischen Vorlesungen geschehen. In Würzburg lehrt gleichfalls ein jugendlicher Mann diese Wissenschaft und in Freiburg hat seit Schinzingers Rücktritt seine Lehrkanzel das eigene Schicksal erfahren, daß sein erster Nachfolger zum Protestantismus überging, und der zweite in der Jugendblühte ein Opfer seiner angestrengten Thätigkeit wurde. Die Stelle wurde erst später mit dem gegenwärtigen Lehrer besezt, der sich in sein Fach, mit dem er sich wohl früher beschäftigt hatte aber nicht ausschließlich, tiefer hineinzuarbeiten hatte.

Nur München, Wien, Prag und Gräz, wenn wir leztere auch noch zu den deutschen Hochschulen zählen wollen, sind so glücklich, schon ältere, in ihrem Fache völlig heimische Lehrer, die auch als Schriftsteller in demselben bereits hervorgetreten sind, aufweisen zu können. Aber wenn die Vorsehung will, daß jenen jüngeren Lehrern ein längeres Dasein, heitere Thätigkeit und unverkümmerte Wirksamkeit beschieden werde, welche Aussichten für die kirchenhistorische Literatur in der nahen Zukunft! Gewiß haben diese Gelehrte schon Ein und das Andere zur Bearbeitung vor die Hand genommen und lassen es allmälig reif werden und sich ausbilden, damit es nicht als unzeitige Geistesfrucht geboren, schnell wieder der Vergessenheit anheimfällt. — Wir wollten durch das bisher Vorgebrachte unseren geneigten Lesern eine kurze Uebersicht der Hervorbringungen auf dem kirchenhistorischen Gebiete in der neueren und neuesten Zeit im katholischen Deutschland gewähren und dadurch mancherlei Anfragen begegnen, die in jüngster Zeit an uns geschehen sind und wodurch wir erfahren haben, daß man in der katholischen Kirchenhistoriographie eben so unerfahren ist als man sich nunmehr beeifert zur Kenntniß dessen zu gelangen, was schon geleistet worden; zugleich aber wollten wir auch die Ursachen andeuten, aus denen es leicht erklärlich wird, warum die Kirchengeschichtschreibung von Seiten der deutschen Katholiken im Vergleich mit den vielen und vielerlei Werken von protestantischer Seite numerisch und auf das Formelle der Sache hingesehen — so bedeutend zurücksteht. —

Kaum daß wir unsere Erwartung auf kommende kirchenhistorische Arbeiten gestellt haben, tritt uns schon, wenn auch nicht von einer deutschen, doch von einer unter einem deutschen Fürsten stehenden Provinz — eine in deutscher Sprache geschriebene Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen unter freundlicher Begrüßung entgegen. Herr Joh. Alzog, Professor der Kirchengeschichte am erzb. Klerikal-Seminar zu Posen ist es, der, wie er in der Vorrede sagt, nicht ohne großes Be-

denken es unternommen hat, ein wissenschaftliches Lehrbuch der Universalgeschichte als Grundlage für akademische Vorlesungen zu bearbeiten und an's Licht treten zu lassen. Dieses neueste kirchenhistorische Werk liegt nun vor uns, und wir schicken uns an, näher in dasselbe einzugehen und es einer Würdigung zu unterziehen, einmal um unsere Leser darauf aufmerksam zu machen, und dann dem Verfasser desselben zu zeigen, wie wir dasselbe aufgenommen, was wir daran zu loben und zu tadeln finden. Wir thun lezteres aus keiner andern Absicht, als Herrn Alzog aufzumuntern und anzutreiben, diesem seinem ersten bedeutenden Unternehmen ferner seine Kräfte, Fleiß und Sorgfalt zu widmen, um ihm in möglicher Bälde (jedoch nicht übereilend) eine Verbesserung und immer größere Vervollkommnung angedeihen zu lassen.

Seit Dannenmayer's Lehrbuch ist in der That in der kath. Literatur kein Werk erschienen, welches so allgemeine Theilnahme fand, daß man es zu kirchenhistorischen Vorlesungen auf Universitäten hätte zum Grunde legen mögen. Aus der oben angeführten Literatur geht hervor, daß die Einen zu viel, die Andern zu wenig und nicht in der rechten Weise darbieten, um sich ihrer Werke als Leitfaden bedienen zu können. Ein fühlbarer Mangel war in der Literatur vorhanden, und gewiß sehnte sich mit uns auch schon mancher andere Lehrer dieses Faches nach Abhülfe des Bedürfnisses, ja legte wohl schon selbst Hand an, um demselben zu begegnen, wie dies bei dem Referenten der Fall ist. Gerne überläßt er vor der Hand die Ehre demjenigen, der nicht allein den Entschluß gefaßt, sondern sich auch schon daran gewagt hat, denselben durchzuführen. Wenn nur das Gute geschieht, die Wissenschaft gefördert, die historische Wahrheit verbreitet und dadurch erreicht wird, was durch gute gründliche Schriften und besonders durch Lehrbücher erzielt werden soll. Darum, weil die Lehrbücher, die den Anfängern irgend einer Wissenschaft in die Hände gelegt werden, als Grundlagen für alle weitere Studien derselben Wissenschaft

dienen sollen, ist es eine so schwierige, aber auch sehr verdienstliche Arbeit, ein solches Buch zu verfassen. Die Schwierigkeit wird um so größer, je massenhafter und umfangreicher der Stoff ist, der verarbeitet und nur in gedrängter Kürze bezeichnet und angedeutet werden darf, wenn das Lehrbuch nicht zu einem Handbuch oder einer ausführlichen Darstellung des Gegenstandes sich erweitern will.

1. Das Lehrbuch soll auf den mündlichen Vortrag des Lehrers vorbereiten, denselben unterstützen, aber nicht überflüssig machen; durch Bezeichnung aller historischen Momente, durch Hervorhebung der wichtigeren vor den minder bedeutenden Erscheinungen das Interesse des Zöglings wecken und den Lehrer zur gründlichen und ausführlicheren Darstellung der notirten Momente auffordern. Soll das Eine wie das Andere geschehen, so ist nicht genug, daß die Thatsachen und Erscheinungen blos angegeben werden, vielmehr muß das Lehrbuch darauf abheben, daß auch das Charakteristische einer jeden Zeitperiode, das Eigenthümliche in der Erscheinungsform des christlichen Lebens möglichst getreu in kurzen Umrissen gezeichnet, das Individuelle und Auszeichnende hervorgehoben werde, um als markirende Hochpunkte überall in den Vordergrund zu treten.

2. Eine Hauptaufgabe für ein historisches Lehrbuch ist ferner, daß durch die Diathese des Stoffes und die Gruppirung der historischen Erscheinungen besonders der Pragmatismus der Geschichte und zwar der sogenannte niedere und höhere, so wie der höchste d. i. der christl. Pragmatismus in jedem Zeitlaufe anschaulich, d. i. die Hineinsicht in den inneren Gang der Geschichte nicht blos möglich gemacht, sondern wirklich erkennbar wird. Es muß das innere Walten des großen Geistes in der Geschichte, so wie das Bewegen und Schaffen der freien Menschengeister in derselben nach allen Seiten hin erschaut, insbesondere müssen in einer kirchlichen Geschichte die wirksamen Kräfte des göttlichen, des heiligen Geistes erkannt werden können.

3. Ein weiteres Erforderniß des Lehrbuches für akademische Vorlesungen ist endlich die Angabe einer möglichst vollständigen, wenigstens einer auserlesenen Literatur der Quellen, literärischen Hilfsmitteln und der schlagendsten Beweisstellen, um dem Lehrer in seinen Vorträgen die literärischen Nachweisungen zu erleichtern und die Zuhörer vor unrichtigen Aufzeichnungen der Schriftsteller und ihrer Werke zu verwahren. Ob der Zuhörer sonst von dem leidigen Nachschreiben der Vorlesungen, wie Alzog meint, dispensirt werden könne oder sich selbst lossagen wolle, das hängt von der Gediegenheit, von der guten Anordnung und Zweckmäßigkeit des Lehrbuches, so wie von den Talenten und Auffassungsgaben, namentlich aber von der Treue des Gedächtnisses der jeweiligen Zöglinge ab.

Wir gehen nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen und Ansichten zur Beurtheilung des Alzogischen Lehrbuches über, und sehen nach, ob und in wiefern er den Anforderungen an ein solches Buch entsprochen habe oder nicht u. s. w.

Es muß uns für den Verfasser gleich von vornherein einnehmen, so wie es uns auch den Schlüssel zur Erklärung von Manchem darbietet, wenn wir ihn in der Vorrede p. VII also sprechen hören: „Vielleicht dürfte man hierin (in der lebendigen und frischen Art und Weise der Darstellung) den für J. A. Möhler begeisterten Schüler in etwas erkennen. Es ist mir zwar das Glück nicht zu Theil geworden, den allzu früh verstorbenen großen Möhler (persönlich) näher kennen zu lernen, aber der Geist, der in seinen Schriften weht, hat den entschiedensten Einfluß auf meine theol. Ausbildung geübt, und die mir vor bereits 10 Jahren unter seltener freudiger Ueberraschung bekannt gewordenen Dictata seiner kirchengeschichtlichen Vorträge, haben mir zu einem festen Anhaltspunkte für meine weiteren kirchengeschichtlichen Studien gedient, und bilden auch in einer eigenthümlichen Fassung die Grundlage dieses Buches. Von den neuesten Werken über Kirchengeschichte wurden in einzelnen Partien, am meisten die

des so gründlichen Döllinger und Ruttenstock, so wie auch des in der Form der Darstellung so ungemein gewandten und meisterhaften Karl Hase in Jena benuzt. Eine besondere Aufmerksamkeit widmete ich noch den in der jüngsten Zeit so zahlreich erschienenen, das Studium der Kirchengeschichte fleißig fördernden Monographien, so wie auch den in den theol. Zeitschriften zerstreuten trefflichen Recensionen, Bearbeitungen einzelner Gegenstände und Andeutungen. Ich glaube in beiden Beziehungen nicht ganz geringe Sorgfalt angewandt zu haben, und wünsche, daß dieser unbedeutende Beitrag zur theol. Literatur an der Oder, dem Rheine, der Danau, Isaar und dem Neckar nur einen geringen Grad von jener Theilnahme finden möchte, welche ich an der Wartha den literärischen Erscheinungen aus den Marken des teutschen Vaterlandes freudig zugewandt habe."

Wir sehen aus diesen ehrlichen Aeußerungen des Herrn Verfassers, daß er uns keine Geschichte darbieten wollte, die er selbst aus den Quellen geschöpft oder nach Jahre langen Forschungen aus den Urkunden und historischen Akten selbst bearbeitet habe; die Unterlagen zu seinem Geschichtswerke bildeten ihm vielmehr Dictate, die der selige Möhler verfaßte und nach denen er seinen zahlreichen Schülern die kirchliche Geschichte ausführlicher vorzutragen pflegte. Nebstdem benüzte er die Werke von Döllinger und Ruttenstock *); so wie überhaupt Alles, was in der neuesten Zeit auf dem fraglichen Gebiete Tüchtiges und Brauchbares geschaffen worden ist.

Darnach haben wir also im Allgemeinen und zum Voraus zu erwarten, daß in dem vorliegenden Lehrbuche all'

*) Wir hätten gewünscht, daß auch Katerkamp angeführt, noch mehr, daß er fleißiger von Alzog benüzt worden wäre, denn in manchen Partien der Kirchengeschichte hat Katerkamp Vortreffliches geleistet, und jedenfalls Gründlicheres, als in unserem vorliegenden Geschichtswerke angedeutet ist, ausgesprochen.

das in nuce uns dargeboten werde, was die Forschungen und Studien katholischer und auch anderer Gelehrten in Bezug auf die christliche Religion und Kirche, theils in eigenen Werken, theils nur in Abhandlungen, Zeitschriften, Recensionen u. s. w. zu Tage gefördert haben und was als wohlbegründetes Resultat bleibenden Werth haben dürfte. Und in der That — wenn wir das Ganze und die meisten einzelnen Parthien des Lehrbuches näher ansehen, so finden wir eine sehr reichliche Benützung der vorhandenen Literatur — nur oft in einer Weise, wie sie für ein solches Buch sich nicht eignet, und deshalb Unförmlichkeiten bildet. Wie z. B. wenn der zweite Zeitraum, die Kirche unter den germanischen und slavischen Völkern bis zum XVI. Jahrhundert, zur Charakterisirung der Kirche in diesem Zeitlaufe eingeleitet wird durch einen Aufsatz des 1832 verstorbenen bischöfl. Consistorialrathes Dr. F. Wührer, Prof. der K. G. am Lyceum zu Linz. Dieser Aufsatz enthält allerdings manches Gute über den wohlthätigen Einfluß der Kirche im Mittelalter auf die Verminderung der Unwissenschaft, Roheit und Gesetzlosigkeit dieses Zeitalters. Allein fürs erste haben wir diesen Aufsatz schon längst gedruckt vor uns [1]), für's Andere enthält er bei Weitem nicht alle Momente, die zur Sprache hätten kommen sollen, wenn der Aufsatz etwas Ganzes und Genügendes darstellen wollte, und leztlich hat Herr Alzog im Verlauf seiner eigenen Geschichtsdarstellung auf diese Abhandlung bereits gar keine Rücksicht genommen, die markirten Punkte nicht verarbeitet und durch die Zeitgeschichte hindurchgeführt. Der Aufsatz steht für sich, ganz abgerissen von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden wie ein Peregrinus in Israel da und bildet somit eine Unförmlichkeit in dem Buche. Der Raum, den dieser Aufsatz einnimmt, wäre unstreitig zweckmäßiger benützt und verwendet worden, wenn Herr Alzog

---

[1]) In der neuen theol. Zeitschrift, herausg. von Dr. Pletz in Wien im 4ten Jahrg. 1. Bd. pag. 219 ff.

die in dem Aufsatz hervorgehobenen Punkte in seine Geschichtserzählung des Mittelalters am gehörigen Ort einzureihen, oder noch besser, zu verarbeiten sich angeschickt hätte. So aber machte er sich nur leichte Arbeit und schadete dadurch dem inneren Werthe seines Buches. Jeder Leser hat nun selbst die Mühe über sich zu nehmen, (ob jeder dazu Geschick hat, wollen wir nicht einmal fragen) die Lichtpunkte des Wührer'schen Aufsatzes fort und fort gegenwärtig zu halten, und beim Lesen oder Studium der mittelalterlichen Geschichte nach dem Gange des Lehrbuches dieselben am betreffenden oder treffenden Orte sich selbst einzureihen, eine Mühe, die der Verfasser uns hätte ersparen sollen, und wodurch zugleich seine Geschichte voller und ergreifender, darum wahrer und vollendeter sich darstellen würde. Einzelne Momente des Aufsatzes sollten zu Anfang des Mittelalters, andere in der Mitte, in der Glanzperiode und wieder andere erst am Schlusse dieses Zeitlaufes zur Sprache kommen oder ihre Einordnung finden, wenn die Geschichte in sich als ein entwickeltes abgerundetes Ganze sich herausstellen und ansprechen soll.

Eine ganz ähnliche Bewandtniß hat es auch mit dem Aufsatze Möhlers als Einleitung zur Geschichte des dritten Zeitraums oder der abendländischen Kirchenspaltung. Auch diese Abhandlung besitzen wir schon 10 Jahre in der Tüb. Quartalschrift [1]) und erst im vorigen Jahre wurde sie wieder abgedruckt uns dargeboten [2]).

Es war daher nicht angezeigt, diesen Aufsatz noch einmal in einem Lehrbuch so ohne alle Verbindung mit der eigentlichen Geschichtsdarstellung nur wieder abdrucken zu lassen;

---

[1]) Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation. Theol. Quartalschrift von Tübingen. Jahrg. 1831, 4s Heft, pag. 589—633.

[2]) In Möhler's gesammelten Schriften und Aufsätzen. Herausgegeben von Dr. J. J. Döllinger. Regensburg 1840. 2 Bd. pag. 1—31.

aber sicherlich erfreut hätte es uns, wenn es Herr Alzog unternommen hätte, die von Möhler dargebotenen Resultate seiner tiefen Forschungen über den Schluß des mittleren und den Beginn des neueren Zeitalters in sein Geschichtsbuch einzuweben, mit Anderm, wozu es gehört, in Verbindung zu setzen und wie aus einem Guß neu hervorgebracht in dem gehörigen Complex mit Verwandtem als Ganzes uns vorzuführen.

Herr Alzog hat die zweckmäßige Einreihung dieses Aufsatzes, oder besser seines theilweisen Inhaltes, durch die Diathese des historischen Stoffes sich selbst verkümmert. Statt die häretischen Secten im 5. und lezten Kapitel der mittelalterlichen Geschichte zur Sprache zu bringen, wohin sie schon der Zeit nach nicht gehören, hätte er die kirchliche Wissenschaft und das neue, frische Aufleben der altklassischen Literatur in diesem 5. Kapitel vorführen und in einem lezten Kapitel den Zustand der Sittlichkeit, der kirchlichen und gelehrten Institute, der Bemühungen zur Reformation der Klöster, u. s. w. uns beschreiben sollen. Hier nun hätten sich von selbst die schönsten Gelegenheiten dargeboten, Gebrauch, aber auch künstlerischen Gebrauch von den Möhler'schen Forschungen zu machen, und sie gehörig zur Schilderung der Zeitzustände zu verwenden.

Wenn wir es nicht mißbilligen, vielmehr in einem Lehrbuch für das historische Studium sehr zweckmäßig finden, daß der Verfasser Alles aufgriff, was als Resultat der historischen Studien in der bisherigen Literatur sich dargeboten hat, so hätte man doch billig erwarten dürfen, daß er den gesammelten Stoff in seiner Gesammtheit gehörig in sich aufnehmen, erst verarbeiten, dann ordnen, und ihn leztlich in einer gleichmäßigen, frischen eigenen Darstellung uns vorlegen werde, so daß das Ganze wie ein eigenes Produkt des Verfassers erschiene und den Stempel seiner Eigenthümlichkeit an sich trüge, ohngefähr so wie das Lehrbuch des Dr. Hase von Jena, welches von Anfang bis zu Ende in einer Gleichmäßigkeit der Aufnahme und Anordnung des Stoffes und

der Darstellung sich hält, die eben die wissenschaftliche Haltung seines Verfassers beurkundet [1]). Dies ist bei Alzog weniger der Fall. Je nachdem ihm Bearbeitungen über diesen und jenen Gegenstand vorlagen, ist der markirte Stoff bald reicher bald dürftiger, bald in der ausführlichen Sprachweise bald kurz und gedrängt wieder gegeben, so daß ganze Partien des Buches mehr einer Blumenlese gleichen — als einem in sich zusammenhängenden Ganzen. Dahin gehören auch die zwei vorhin berührten größeren Aufsätze, die durch oft ziemlich lange Stellen und Anführungen anderer Aufsätze abgelöst werden. Es ist uns diese Art der Behandlung und Darstellung der Geschichte um so mehr aufgefallen, als Herr Alzog in seiner Geschichtsdarstellung der neueren und vorzugsweise der neuesten Zeit, seit der französischen Revolution von 1789 an, bewiesen hat, daß es ihm an Talent, Gewandtheit und künstlerischen Gaben nicht fehlt, das von ihm tiefer aufgefaßte und geistig Durchdrungene eben so treffend als lebendig zu zeichnen, dadurch den Leser zu ergreiffen und ihn für die Sache höchlichst zu interessiren. Wir deuten hiedurch an, wie wir wünschen, daß die Geschichte der alten und der mittleren Zeit hätte behandelt werden sollen. Zwar läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß auch in diesen beiden Zeitaltern, einzelne Abtheilungen vorkommen, die sehr gelungen genannt werden müssen, wie z. B. die Geschichte des apostolischen Zeitalters, mit Ausnahme der nicht deutend genug hervorgehobenen Missionsthätigkeiten der h. h. Petrus und Johannes; auch hat uns die Zeichnung der nachapostolischen Zeit bis auf Constantin befriedigt. Weit weniger, besonders bei den Häresien, die Geschichte der zweiten Periode. Am wenigsten aber kann man zufrieden sich stellen mit der Darstellung der Periode

[1]) Eine andere Frage ist freilich die Auffassung und Verwendung des Stoffes, und in dieser Beziehung sind wir nicht geneigt, Hrn. Hase zu huldigen; uns gefällt nur seine Form und Darstellung, die auch Alzog, nach ausdrücklicher Versicherung nachzubilden strebte, aber den Meister hierin noch nicht zu erreichen vermochte.

von Karl d. G. bis Gregor VII. Hier ist es geradezu unmöglich, ein Bild des Zustandes dieser Zeit durch Lesung des Lehrbuches zu gewinnen; ganz anders wußte sich in dieser allerdings schwierigen Zeitperiode Dr. Katerkamp zu helfen; er trat hier aus dem gewöhnlichen Rubrikenkreise, was doch nur ein vorher zurecht gemachtes Fachwerk ist, dem das historische Material nicht überall sich fügt und nicht fügen soll, heraus, und beschrieb nach einzelnen Ländern oder kirchlichen Provinzen die Geschichte, so daß diesen sonst überall als finster und völlig verfallenen Jahrhunderten Seiten abgewonnen wurden, die sie immerhin des Andenkens und der näheren Beschreibung werth, ja in einzelnen Theilen der Kirche, wie z. B. in Deutschland höchst anziehend machen.

Durch das Festhalten an den einmal aufgestellten Rubriken in jeder Zeitperiode, wogegen sich doch Alzog in der Einleitung S. 10 selbst ausgesprochen hat, indem der Stoff oft so unbedeutend ist, daß er der Erwähnung in einer allgemeinen Geschichte nicht werth ist, geschah es auch, daß der innere Gang der geschichtlichen Entwicklungen kirchlicher Sachen z. B. der Verbreitung der Kirche, der Ausbildung des Kultus und der Disciplin, der Entstehung der mittelalterlichen Hierarchie u. s. w. nicht gehörig nachgewiesen ist und darum nicht tiefer aufgefaßt werden kann. Diese Gegenstände sind zu vielfach abgebrochen, und wo der Faden ihrer Entwicklung wieder aufgenommen wurde, ist nicht immer die Verbindung mit dem Vorhergehenden aufgezeigt. Fehlen aber diese Nachweisungen, so kann nicht wohl ein höheres, leitendes Princip in der Geschichte erkannt werden, was in der kirchlichen Geschichte ein um so wichtigerer Punkt ist, als man das Christenthum und die Kirche als unmittelbare göttliche Institutionen auch verehren lernen sollte aus der Geschichte ihrer segensreichen Wirkungen und der Ueberwältigung aller Gegensätze von Anfang bis auf diese Stunde. Jene Wirkungen und dieser Sieg muß in jeder Periode jezt auf dieser, dann auf jener Seite sichtbarlich an einer Reihe von Thatsachen und Erschei-

nungen sich nachgewiesen zeigen in der Geschichtsdarstellung. Es genügt nicht an Worten, daß man etwa sagt: Siehe hier den Finger der Vorsehung! da waltete der göttliche Geist; Christus verließ seine Kirche nicht u. s. w. Bei der gehörigen, gewandten Anordnung des Stoffes, den man bei seinem ersten Erscheinen im kirchlichen Leben sich entwickeln läßt bis er bedeutungsvoll sich ausgebildet hat, oder auf Anderes so mächtig influenzirt, daß seine Besprechung auch früher nöthig wird, — muß jedesmal von selbst das höhere Moment, welches nebst der menschlichen Thätigkeit sich wirksam zeigte und diese förderte, hervortreten. Auf diese Weise gewinnt man, ohne darnach zu suchen, den geheimen Zug, den inneren Faden, der durch die ganze Geschichte sich hindurch spinnt, und jene Seite der Geschichte darbietet, welche die höhere und bleibende, weil göttlich gewirkte, genannt werden muß. Unser Verfasser hat in seiner Einleitung §. 5 auf eine treffende Weise seine Aufgabe in dieser Hinsicht bezeichnet, aber nicht überall gelöst. Er sagt: „die historische Darstellung muß die historischen Thatsachen in ihrem wahren ursprünglichen Zusammenhange d. h. in ihrer genetischen Entstehung und ihren Folgen überhaupt pragmatisch entwickeln [1]). Wir meinen hier aber nicht den gewöhnlichen sogenannten Pragmatismus, der alle geschichtlichen Erscheinungen auf den Menschen allein zurückführt, ein Erklärungsversuch, welcher oft gerade das Schwierigste unerklärt, ohne Zusammenhang läßt, und sogar zum Atheismus hinneigt; wir meinen vielmehr jenen höheren Pragmatismus, nach welchem der Mensch, zugleich aber auch Gott nach ewigem Plane in der Geschichte thätig erscheint u. s. w."

Gehen wir noch näher auf Specielleres ein, so müssen wir gestehen, daß uns des Herrn Verfassers Begriffe und Entwicklungen von Religion, Kirche, christlicher Kirche, Kirchengeschichte §. 1, 2, 3, theils undeutlich und unbestimmt, theils

---

[1]) Die Sache ist zwar in diesem Satze richtig angeschaut aber unrichtig ausgesprochen.

unrichtig erschienen sind. Wir ersuchen ihn, bei einer Revision seines Buches zu einer zweiten Auflage, diese Punkte zu berichtigen, wenn ihm nicht Unverständlichkeiten und noch Anderes zur Schuld gelegt werden sollen. Im §. 4 ist die Aufgabe der allgemeinen Geschichte der Kirche besser bezeichnet. Dagegen müssen wir die §§. 5 und 6 als verunglückt in sofern ansehen, als hier Dinge vorgebracht werden, denen die Aufschriften der Paragraphen nicht entsprechen. Immer wird es uns zweifelhaft, ob Historiker die historische Wahrheit in ihrer Objectivität oder Wirklichkeit suchen und darstellen wollen, wenn sie sagen: Geschichte vom katholischen oder protestantischen Standpunkte. Wir meinen, es soll eben die Geschichte der christlichen Kirche von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Tage, wie sie sich wirklich im Verlaufe der Jahrhunderte nach allen Momenten, die in ihrem göttl. Stiftungsbriefe ausgesprochen sind, entwickelt hat, beschrieben werden. Der Standpunkt kann kein anderer sein, als der objectiv gegebene und derjenige Historiker, welcher nebst christlich-kirchlichem Sinn denselben unverrückt festhält, wird die Geschichte wahr und treu in seiner Darstellung so wiedergeben und reproduciren, daß der Hörer oder Leser alle Erscheinungen in ihren (erfreulichen oder unerfreulichen) wahren Gestalten sich vergegenwärtigen und gleichsam anschauen kann, wie sie entstanden, ausgebildet, wieder in sich verfallen oder bleibend geworden sind [1]).

---

[1]) Es wird sich bald dem unbefangenen christl. Leser einer K. Geschichte ergeben, auf welchem Standpunkt der Verfasser, ob auf dem wahren unpartheiischen, oder auf dem schiefen, einseitigen und engherzig abgeschlossenen, sich bei Auffassung der Geschichte befunden habe. Wir können vorläufig schon daraus abnehmen, wie einseitig man uns die kirchliche Geschichte schon seit 3 Jahrhunderten von protestantischer Seite dargeboten hat, wenn wir wahrnehmen, daß, je mehr ein Protestant auf den objectiven und also allseitigen Standpunkt bei seiner Geschichtsauffassung sich erhebt, er sogleich bei der Parthei, nach deren Gaumen er nicht geschrieben hat, als leider!

Mit der Zeit- und Sach-Eintheilung des Verfassers können wir uns noch einverstanden erklären, obschon wir sehr geneigt sind, wenn man im zweiten Zeitalter erst die kirchliche Geschichte der germanischen Art und Weise in ihrem Zusammenhange vorträgt, mit Karl dem Großen keine Periode zu setzen: es ist hier keine Epoche im kirchlichen Leben eingetreten, wie bei Konstantin oder Gregor VII. Aus demselben Grunde möchten wir auch mit Bonifacius VIII. keine Periode setzen, sondern nur in der Geschichte des Papstthums 2 besondere Kapitel, wovon das eine das Steigen und den Höhepunkt der mittelalterlichen Papalhoheit, das andere das allmälige Sinken und Reduciren dieser Macht auf ihren normalen Stand zu beschreiben hätte. Außer der Kirchenverfassung und Kirchenleitung dürften alle übrige Gegenstände mehr und leichter ihre genetische pragmatische Behandlung erfahren, wenn man ihren Stoff von einem längeren Zeitraum zusammenfaßt, als wenn man ihn immer und immer, ehe seine Entwicklung sich ausgesponnen oder bei einem stehenden Punkte angekommen ist, abbricht und stückweise darstellt.

Seite 10 in der Anmerkung kommt ein Satz vor, der uns glauben machen will, als sei Ketzer- und Dogmengeschichte ganz dasselbe, wogegen wir eine Verwahrung einlegen müssen. Es heißt hier: „es haben sich einzelne besondere Disciplinen ausgebildet, für die Entwickelung der Lehre die Ketzer- oder Dogmengeschichte.“ Wir müssen bitten, daß man beide Gegenstände, wie sehr sie auch zu einander in Beziehung stehen, doch nicht sich einander gleich stelle.

Ueber die Quellen, Vorbereitungs- und Hilfswissenschaften

---

katholisirend, gleichsam gehöhnt und bei jeder Gelegenheit mitgenommen wird. Man denke nur an die Mißhandlungen und Verdächtigungen, welche Joh. v. Müller, Luden, Adolph Menzel, Hurter u. A. erfahren, und doch haben diese noch keine Kirchengeschichten, sondern erst nur Monographien geschrieben oder in ihren Geschichtswerken sonst kirchliche Erscheinungen zur Sprache gebracht, dieselben aber vielfach unbefangen gewürdigt und dargestellt.

der K. G. ist das Gewöhnliche vorgebracht; über den Werth, Zweck und Nutzen des kirchenhistorischen Studiums hätten noch andere Seiten berührt werden sollen. Unverständlich ist uns gleich der erste Satz in diesem §. 13: „die nun nach Inhalt und Form beschriebene Wissenschaft, als die Darstellung der Restauration des Menschengeschlechts, trägt ihren Werth in sich selbst.“ Was die folgende Geschichte der kirchlichen Geschichtsschreibung betrifft, so haben wir nur wenige Erinnerungen zu machen. Von dem Judenchristen Hegesippus sagt Eusebius nicht, daß er eine Kirchengeschichte geschrieben, sondern nur, daß er Nachrichten kirchlicher Dinge in 5 Büchern hinterlassen habe; der Titel seines Werkes ist unbekannt und nur der gelehrte Herausgeber des Eusebius vermuthet, daß es die Ueberschrift geführt haben möge: *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραξεων*. Eusebius sagt ja selbst im Eingange oder ersten Kapitel seiner Kirchengeschichte: „Von Männern, die vor mir denselben Weg gegangen (in der kirchl. Geschichtschreibung) vermag ich auch nicht die geringste Spur aufzufinden, es müßten denn einige kleine Anzeigen sein, wodurch uns verschiedene Männer zu verschiedenen Zeiten Erzählungen von Begebenheiten ihrer Zeit hinterlassen haben. — Die Behandlung dieses Gegenstandes finde ich in sofern dringend, als ich unter allen Kirchenschriftstellern bis auf unsere Zeit keinen gefunden habe, welcher diesem Fache seinen schriftstellerischen Fleiß gewidmet hätte.“

Von Fleury's Hauptttendenz bei seiner Geschichtschreibung wird uns S. 21 gesagt: "er habe die göttliche Stiftung der Kirche, ihren Einfluß auf die Vergöttlichung (!!) der Menschheit zeigen, und dann nachweisen wollen, wie dieses durch die kath. Kirche geleistet wurde.“ Diese Vergöttlichung der Menschheit verstehen wir aber so wenig, als den S. 4 angegebenen Begriff der K. G.: „Sie sei, objectiv betrachtet, die zeiträumliche, gottmenschliche (!?) Entwicklung des gesammten Menschengeschlechtes (?) im Erkennen und Leben durch die organische Bildung der Kirche

des so gründlichen Döllinger und Ruttenstock, so wie auch des in der Form der Darstellung so ungemein gewandten und meisterhaften Karl Hase in Jena benuzt. Eine besondere Aufmerksamkeit widmete ich noch den in der jüngsten Zeit so zahlreich erschienenen, das Studium der Kirchengeschichte fleißig fördernden Monographien, so wie auch den in den theol. Zeitschriften zerstreuten trefflichen Recensionen, Bearbeitungen einzelner Gegenstände und Andeutungen. Ich glaube in beiden Beziehungen nicht ganz geringe Sorgfalt angewandt zu haben, und wünsche, daß dieser unbedeutende Beitrag zur theol. Literatur an der Oder, dem Rheine, der Danau, Isaar und dem Neckar nur einen geringen Grad von jener Theilnahme finden möchte, welche ich an der Wartha den literärischen Erscheinungen aus den Marken des teutschen Vaterlandes freudig zugewandt habe.“

Wir sehen aus diesen ehrlichen Aeußerungen des Herrn Verfassers, daß er uns keine Geschichte darbieten wollte, die er selbst aus den Quellen geschöpft oder nach Jahre langen Forschungen aus den Urkunden und historischen Akten selbst bearbeitet habe; die Unterlagen zu seinem Geschichtswerke bildeten ihm vielmehr Dictate, die der selige Möhler verfaßte und nach denen er seinen zahlreichen Schülern die kirchliche Geschichte ausführlicher vorzutragen pflegte. Nebstdem benüzte er die Werke von Döllinger und Ruttenstock *); so wie überhaupt Alles, was in der neuesten Zeit auf dem fraglichen Gebiete Tüchtiges und Brauchbares geschaffen worden ist.

Darnach haben wir also im Allgemeinen und zum Voraus zu erwarten, daß in dem vorliegenden Lehrbuche all'

---

*) Wir hätten gewünscht, daß auch Katerkamp angeführt, noch mehr, daß er fleißiger von Alzog benützt worden wäre, denn in manchen Partien der Kirchengeschichte hat Katerkamp Vortreffliches geleistet, und jedenfalls Gründlicheres, als in unserem vorliegenden Geschichtswerke angedeutet ist, ausgesprochen.

das in nuce uns dargeboten werde, was die Forschungen und Studien katholischer und auch anderer Gelehrten in Bezug auf die christliche Religion und Kirche, theils in eigenen Werken, theils nur in Abhandlungen, Zeitschriften, Recensionen u. s. w. zu Tage gefördert haben und was als wohlbegründetes Resultat bleibenden Werth haben dürfte. Und in der That — wenn wir das Ganze und die meisten einzelnen Parthien des Lehrbuches näher ansehen, so finden wir eine sehr reichliche Benützung der vorhandenen Literatur — nur oft in einer Weise, wie sie für ein solches Buch sich nicht eignet, und deshalb Unförmlichkeiten bildet. Wie z. B. wenn der zweite Zeitraum, die Kirche unter den germanischen und slavischen Völkern bis zum XVI. Jahrhundert, zur Charakterisirung der Kirche in diesem Zeitlaufe eingeleitet wird durch einen Aufsatz des 1832 verstorbenen bischöfl. Consistorialrathes Dr. F. Wührer, Prof. der K. G. am Lyceum zu Linz. Dieser Aufsatz enthält allerdings manches Gute über den wohlthätigen Einfluß der Kirche im Mittelalter auf die Verminderung der Unwissenschaft, Roheit und Gesetzlosigkeit dieses Zeitalters. Allein fürs erste haben wir diesen Aufsatz schon längst gedruckt vor uns [1]), für's Andere enthält er bei Weitem nicht alle Momente, die zur Sprache hätten kommen sollen, wenn der Aufsatz etwas Ganzes und Genügendes darstellen wollte, und leztlich hat Herr Alzog im Verlauf seiner eigenen Geschichtsdarstellung auf diese Abhandlung bereits gar keine Rücksicht genommen, die markirten Punkte nicht verarbeitet und durch die Zeitgeschichte hindurchgeführt. Der Aufsatz steht für sich, ganz abgerissen von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden wie ein Peregrinus in Israel da und bildet somit eine Unförmlichkeit in dem Buche. Der Raum, den dieser Aufsatz einnimmt, wäre unstreitig zweckmäßiger benüzt und verwendet worden, wenn Herr Alzog

[1]) In der neuen theol. Zeitschrift, herausg. von Dr. Pletz in Wien im 4ten Jahrg. 1. Bd. pag. 219 ff.

wirken, muß aber auch auf die politischen Verhältnisse und Zustände vor Karl und während der Regierung dieses großen Fürsten Rücksicht genommen und einzelne Momente davon in die kirchliche Geschichte übertragen werden. Die großartige Wirksamkeit und die unsterblichen Verdienste des deutschen Apostels Bonifacius werden nur dann in ihrem ganzen Umfange erkannt und gewürdigt werden können, wenn man die politischen und kirchlichen Zustände vor seiner Erscheinung in Deutschland und seiner Thätigkeit dies = und jenseits des Rheines genauer in's Auge faßt. Wie Alzog die Bonifacische Wirksamkeit darstellt, erscheint sie nicht ausgezeichneter als die eines jeden andern Missionärs; damit aber ist die Geschichte nicht in ihrer vollen Wahrheit erkannt und der Apostel der Deutschen nicht zu der Ehre geführt, die ihm schon von Rechtswegen gebührt. Ueber die Behandlung des Zeitabschnittes von Karl M. bis Gregor VII. haben wir schon oben unser Mißfallen ausgesprochen. Außer dem 1sten Kapitel, welches die Verbreitung des Christenthums im nördlichen Theile von Europa darstellt, müssen wir die Anordnung der übrigen kirchlichen Erscheinungen als völlig mißlungen erklären. Hier in diesem schwierigen Zeitabschnitt muß zur Erklärung der vielfach betrübenden Zustände die politische Geschichte zu Hilfe gerufen, es müssen die kirchlichen Provinzen im Einzelnen nicht im Complex mit einander behandelt werden, wenn die Punkte wahrgenommen werden sollen, wo noch der Geist des Christenthums seine Kraft, seine Wirkungen zeigte und die Elemente vorbereitete, die eine neue Zeit und einen Umschwung der Dinge zu einer höhern Lebensstufe herbeizuführen bestimmt waren. Während Italien, und besonders Rom schmachvoll in dieser Zeit sich darstellt, weil daselbst die politischen Partheien wütheten und nach Willkühr über den päbstlichen Stuhl verfügten, welch' eine herrliche Reihe von vortrefflichen Bischöfen, Schulen und andern Instituten erblühen in Deutschland! Wie viele ausgezeichnete und ächt christliche Kaiser und Fürstenhäuser finden

wir hier! u. s. w. Soll einmal diese Zeit in ihrem wahren Sein und Leben vor unsere Anschauung treten, so muß vor Allem das bisher wie ein Schachtelwerk festgehaltene Fachwerk beseitigt werden, was hier durchaus nicht in Anwendung gebracht werden kann, wenn nicht Alles durcheinander geworfen sein soll. Diese vielfach verwickelten Jahrhunderte das 9., 10. und 11. dürfen nicht in demselben Rahmen gefaßt werden, wie andere Perioden.

Es müssen zunächst die politischen Wirren, die Auflösung des fränkischen Reiches, die wiederholten Einfälle und Verwüstungen der Normannen und Ungarn, die Züge der Dänen und Saracenen, die vielerlei Partheikämpfe der Großen unter einander u. s. w., alle diese Dinge müssen wenigstens in kurzen Zügen gezeichnet werden, wenn erklärlich gemacht werden soll, warum wir nach Karl dem Großen Rückschritte in Kunst und Wissenschaft, im sittlich-religiösen Leben, den Untergang vieler Klöster und anderer Anstalten, ja mancherlei Unsitten, Rohheiten und Verwilderung wahrzunehmen so viele Gelegenheit haben, so daß man diese Zeit schon längst die eiserne und die finstere Periode genannt hat. Ungeschickte Behandlung und ungerechte Beurtheilung hat sie aber weit eiserner und finsterer gemacht als sie an sich ist. Sieht man die Verwirrung und Verwicklungen der Verhältnisse näher an, so kann man sich nicht darüber entsetzen, daß es so schlimm in literärischer, sittlich-religiöser und noch mancher andern Hinsicht gestanden, vielmehr muß man sich verwundern, daß nicht gar alle Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit zu Grunde gegangen sind. Menschenwerke sind in der That damals viele untergegangen, aber die Gottesanstalten, das Evangelium und die Kirche, gingen nicht unter. Diese Zeit, sollte geholfen werden, bedurfte kräftiger Zucht- und Heilmittel; mit rohen, verwilderten Naturen mußte die Kirche, als Erzieherin des Geschlechts, ganz Anders sprechen und verhandeln als mit den fein gebildeten Griechen und mit den gesetzlichen Römern; daher erklären sich denn die Unkundigen

befremdenden Erscheinungen, daß der Papst wie ein Dictator aufzutreten, daß er die Laien wie die Bischöfe hart anzulassen scheint, daß eine kirchliche Gesetzgebung sich erhebt, die den alten, d. i. anderen Zeiten, fremd war, daß die Treuga Dei und nebst der Excommunication das Interdict hervortritt, daß Orden entstehen mit einer asketischen Zucht und sittlichen Strenge, die an's Unmenschliche grenzen, Heilige uns aus dieser Zeit entgegen kommen, die man schon oft genug als sonderbare Wesen geschildert hat u. s. w. In allen diesen Erscheinungen muß man entweder Karrikaturen und nova Monstra erkennen, oder eine hohe Weisheit und nothwendige Mittel und Wege, die Völker zu erziehen und das Erdreich zuzubereiten zur Pflanzung christlicher Sitte, christlichen Geistes und Lebens, je nachdem man die Geschichte der Zeit uns in der Lüge oder in der Wahrheit darstellt. Diese Dinge mußten so kommen, und das Warum liegt in den Zeitverhältnissen, die vom Geschichtschreiber erkannt und ausgesprochen werden müssen; an einer schulmeisterlichen Reflexion über diese Zeit genügt es am wenigsten. Den Maßstab unsrer sogenannten Aufklärung an jenes Zeitalter anlegen und darnach die historischen Erscheinungen bemessen und beurtheilt uns darstellen, heißt nichts Anderes als die Weltgeschichte verkehren, das Obere zu Unterst und umgekehrt — stellen. Zu keiner andern Zeit, die Arianische etwa ausgenommen, zeigte die Kirche eine so große Kraft des Widerstandes gegen den Weltgeist als hier, zwar nicht mit der Feder wohl aber im Leben. Wir sehen sie wachsen die kirchliche Opposition gegen das Schlechte in der Zeit von Generation zu Generation bis sie sich genugsam erstarkt glaubte, offen hervorzutreten und den Kampf des Geistes mit der Finsterniß, der Sitte mit der Unsitte, der Ordnung mit der Unordnung vor aller Welt zu übernehmen; sie siegte, und sofort konnte sich all' das im Mittelalter entwickeln, was es Herrliches und Großes im Leben, in Kunst und Wissenschaft in der eigenthümlichen germanischen Weise aufzuweisen hat u. s. w.

Was nun das dritte Kapitel betrifft, in welchem uns Hr. Alzog die Wissenschaft dieser Zeit vorträgt, so müssen wir in Beziehung auf die Charakterisirung des Joh. Scotus Erigena auf eine Stelle S. 271 u. 272 aufmerksam zu machen, die ganz sonderbar lautet. Es wird hier gesagt: „Erigena sei glücklicher Weise der Einzige gewesen, der über den Schönheiten und Tiefen alter heidnischer Weisheit der Wahrheiten nicht vergaß, die in der Offenbarung Christi als deren innerstes Fundament ausgeprägt lagen, der Lehre von der wesenhaften Verschiedenheit der Welt und der Kreatur (?), des Geistes und der Natur. Sein Hauptwerk ist höchst bedeutsam für die weitere Geschichte der theologischen Wissenschaft." In der Note 6 wird dann dieses Werk so angeführt: **De divin. natura Libb. V. ed. Gale oxon. 1641.**

Für's Erste ist hier zu bemerken, daß diese Stelle nebst mehreren vorhergehenden und nachfolgenden wörtlich aufgenommen ist aus Dr. Hock's „Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert" p. 24 und 25. Gegen das Aufnehmen bedeutender Stellen und ganzer Passus aus fremden Schriften könnte man an sich nichts erheben, denn was einmal treffend und ganz meinen Gedanken und Forschungen entsprechend, von Anderen, besonders bedeutenden Männern, schon dargestellt in der Literatur vorliegt, darf wohl zur größeren Autorität für die Leser aufgenommen werden. Aber wenn solche Stellen durch Einschiebsel völlig entstellt werden, so daß das gerade Gegentheil von dem heraus kömmt, was der beigezogene Schriftsteller sagen wollte, dann vermögen wir so etwas nicht zu billigen. Dr. Hock sagt nun in der citirten Stelle wirklich das Gegentheil, was ihn Alzog sprechen läßt; er freut sich, indem er des Ausdruckes „glücklicher Weise" sich bedient, daß Erigena in seiner Zeit der Einzige gewesen ist, der die heidnische Weisheit über die christliche Offenbarung erhob, oder vielmehr über der Schönheit und Tiefe der ersteren die leztere vergaß. Alzog schob das Wörtlein „nicht" ein, wodurch die Behauptung Hock's gerade umge-

kehrt wird; freilich will dazu das „glücklicher Weise in seiner Zeit der Einzige, der über den Schönheiten und Tiefen alter heidnischer Weisheit der geoffenbarten Wahrheit nicht vergaß“ gar nicht passen, wenn nicht behauptet werden sollte, daß damals die ganze christliche Welt alle Offenbarung vergessen hätte, was in der That eine Lüge wäre. Wie nach unserer Ansicht Dr. Hock den Scotus Erigena unrichtig aufgefaßt hat, so hat ihm Hr. Alzog nicht richtig nachgeschrieben. Nebstdem klingt der Satz höchst sonderbar und beruht offenbar auf einem Druckfehler, den aber auch Alzog nicht verbessert hat „Lehre von der wesenhaften Verschiedenheit der Welt und der Kreatur“, wird heißen sollen: Der wesenhaften Verschiedenheit Gottes und der Welt oder der Kreatur; an der Kreatur kann man dann wohl und soll unterscheiden: Geist und Natur im engeren Sinn. Man sieht aus dem Ganzen wohl, Dr. Hock macht aus dem Erigena einen Pantheisten, was ihm nach den neuesten Untersuchungen [1]) über diesen tiefsinnigen Philosophen zu beweisen schwer fallen dürfte. Gefehlt hat Scotus (wie dies wenigstens bis jezt noch nicht geläugnet werden kann) in einzelnen dogmatischen Lehrpunkten, aber Pantheist war er nicht.

Das Hauptwerk des Erigena hat Alzog nach Titel und Ausgabe unrichtig angeführt; der Titel des Buches heißt: De divisione naturae, und ist erstmals herausgegeben von Gale zu Oxford im Jahre 1681.

Unter die Schriftsteller dieser Zeit muß auch Halitgar der aber nicht, wie Alzog S. 236 meint, Erzbischof von Canterbury, sondern von Cambray und Arras war, aufgenommen werden, indem er die bedeutendste Schrift über die Verwaltung des Bußsakramentes hinterlassen hat, die sich in allen größeren Ausgaben der Väter findet.

Ueberhaupt können wir den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte unser Verfasser in der Literärgeschichte dieser Pe-

---

[1]) Z. B. von Staudenmaier.

riode sich weniger genau an die Aufzählung der Schriftsteller und die oft nicht treffenden Urtheile über ihre Leistungen, wie sie Dr. Hock in seinem „Gerbert" vorbringt, angeschlossen haben. Auch sind ihre Schriften und Leistungen nicht genugsam bezeichnet.

S. 274 muß verbessert werden, daß Rhabanus Maurus nicht seit 812 sondern seit 822 Erzbischof von Mainz gewesen, und gleich nachher muß statt Haut-Vielliers geschrieben werden: Haut-Villiers. Ueber die einzelnen Partheien in dem durch Gottschalk wieder angeregten Prädestinationsstreit wollen wir uns hier nicht näher einlassen, müssen aber bemerken, daß unser Verfasser die Gruppen der Streitenden nicht richtig geordnet habe.

Im Abendmahlstreit S. 275 sind einzelne Männer des Stercorismus beschuldigt, die es nicht verdienen; der protestantische Theolog Matth. Pfaff in seiner Dissertatio de stercorianistis med. aevi tam lat. quam graec. Tubing. 1750. 4. ist allzu freigebig mit Beschuldigungen, und Andere haben ihm ohne tiefere Untersuchung der Sache leichtfertig nachgesprochen. Weit mehr Ursache hätte man, Luthern zu beschuldigen, daß er bei seiner Impanations- und Consubstantiationslehre, wie er sie im Streite gegen Karlstadt und die Schweizer vertheidigte, die Ansicht der Stercorianisten zugleich behauptet hat.

S. 278 muß es statt Macedonier heißen Macedonianer so wie statt Theodotus — Theodorus Studita, und weiter: statt Theodotus, Kassiteras; Theodorus-Kassiteras geschrieben werden muß. S. 283 sind in den Noten die Citate völlig verschränkt.

S. 284 ist die so ungeheure Wirksamkeit des großen Dunstan in der englischen Kirche viel zu wenig angedeutet. Hätte es eben dem Herrn Verfasser beliebt, wie wir oben bemerkt haben, die Geschichte dieser Jahrhunderte nach den einzelnen kirchlichen Provinzen oder christlichen Ländern zu beschreiben, so würde auch die gewaltige Kraft dieses Mannes

zur rechten Anerkennung gekommen sein, wie noch die Thätigkeit vieler anderer energischen Naturen, denen die Kirche die Aufrechthaltung ihrer Institutionen in einzelnen versunkenen Distrikten verdankt.

Die Treuga, von der S. 285 die Rede ist, wurde viel früher im südlichen Frankreich eingeführt und währte gleich Anfangs von Mittwoch Abend bis Montag in der Frühe; von dem ewigen Frieden, über den man auf Synoden verhandelte, sagt uns der Verfasser nichts, so wie er auch anzudeuten unterläßt, warum man gerade am Donnerstag und Freitag den canonischen Waffenstillstand, wie man die Treuga auch nennen mag, einführte.

Der heil. Adalberon muß in der Reihe der Bischöfe von Augsburg vor dem heil. Ulrich erwähnt werden S. 285.

Sehr auffallend ist uns die leicht hingeworfene Behauptung S. 214: In dem Grade als den Geistlichen die Fähigkeit abging, die Laien durch passende Predigt zu belehren, wurde das Streben nach der ausschließlichen Beobachtung des Rituellen vorherrschend. Nicht bestimmt ist auch der Satz: „Das Allerseelenfest ist ein treuer Ausdruck der Anschauungsweise der katholischen Kirche;“ man fragt billig: von was für einer Anschauungsweise in der katholischen Kirche ist dieses Fest der treue Ausdruck? Ueber die Entstehung des rosarium psalterium S. Virginis wird schnell weggegangen, und auch später, wird der Einführung des *Rosenkranzgebetes* eben so wenig erwähnt als des Scapuliers, des Portiuncula-Ablasses und der weitverbreiteten Festtage, die wegen diesen Gegenständen eingeführt wurden und noch heute in den Kirchenkalendern fortgeführt und kirchlich (wenigstens in choro) gefeiert werden. Für die Candidaten der Theologie, die einst der praktischen Seelsorge sich widmen, müßte es gewiß von Interesse sein, den historischen Ursprung und die Entwicklung dieser Gegenstände und der daran sich knüpfenden Feste zu erfahren. Schämt man sich etwa diese Dinge zur Sprache zu bringen? Was einmal durch viele Jahrhunderte

hindurch Millionen und Millionen unserer christlichen Brüder und Schwestern ehrwürdig gewesen und als Mittel zu ihrer Erbauung diente, ist wohl werth, daß man näher in der Geschichte des kirchlichen Lebens davon redet; und wie will man sonst mancherlei Streitigkeiten, die sich desfalls erhoben, und manche andere Erscheinungen sich erklären, wenn man die Ursachen davon nicht vorführt? die Gründe, warum das Canonisationsrecht an die Päpste gekommen, hätten wohl in Kürze angegeben werden dürfen.

Wir kommen zur Periode der Papalhoheit. Wenn wir auch mit der Alzogischen Auffassung Gregors VII. uns noch zufrieden erklären wollen, so hat uns dagegen die unrichtige und verflachende Anführung der Worte des Joh. v. Müller über Gregor mißfallen. Joh. v. Müller sagt: Gregor war standhaft wie ein Held, klug wie ein Senator (dafür sezt Alzog: Dictator), eifrig wie ein Prophet, streng (Allzog sezt, untadelhaft) in seinen Sitten.

Zur Literatur über Gregor VII. hätte angeführt werden dürfen: Apologie Papst Gregors VII. Ein Versuch von Joh. Friedr. Gaab. (Protestant). Tübingen 1792 und Ehrenrettung Gregor des Siebenten. 2 Bände kl. 8. Presburg und Freyberg 1786; gerade in der Zeit herausgegeben, wo man am wüthendsten über diesen Papst losgefahren ist.

S. 306 ist die Wahl eines neuen Erzbischofs für den Sitz von Canterbury, in Folge deren nachher der englische König Johann ein König ohne Lande wurde, nicht historisch richtig angedeutet. Erst nachdem eine zwiespaltige Wahl geschehen und die Entscheidung Innocenz III. vorgelegt war, erkannte der Papst die Ungesetzlichkeit des Wahlactes, verwarf beide Prätendenten, ließ, nach den damals geltenden Kirchensatzungen, durch die nach Rom gekommenen Domherren den gelehrten Cardinal Stephan Langthon, einen Engländer, wählen, und weihte ihn sogleich. Diesen Erzbischof verwarf der König u. s. w.

Mit Bonifacius dem VIII. beginnt das Sinken der mittel-

alterlichen päpstlichen Hoheit; warum nun unser Verfasser die Geschichte dieses Papstes nicht in den Anfang seiner neuen Periode stellt, wo er eben die Geschichte dieses Sinkens erzählen will, bleibt uns zur Zeit räthselhaft. Unstreitig hat Alzog diesen Papst zu grell gezeichnet und zu wenig berücksichtigt, mit Wem er es zu thun hatte. Wir wollen uns nicht länger hier aufhalten, und sagen nur, dieser Papst hat noch einen tüchtigen Monographen, etwa einen F. Hurter, zu erwarten, bis er allseitig in seiner schwierigen und umwendenden Zeit erkannt und gerecht beurtheilt werden kann.

Die Darstellung der Mönchsorden im 3. und die Geschichte der theologischen Wissenschaften im 4. Kapitel lassen wenig zu wünschen übrig. Von Alzog ist endlich einmal auch neben der Scholastik der Mystik das ihr gebührende Recht widerfahren, was ihr bisher, selbst noch von Ritter, entzogen war. Auch die Kunst im Dienste der Kirche fand in dem Lehrbuch ihre verdiente Stelle. S. 396. Die Sektengeschichte hätte aber offenbar vor der Mönchsgeschichte vorgetragen werden sollen, da ja gerade die größten Orden den Sekten gegenüber entstanden sind und wegen der Eigenthümlichkeit mancher Sekten auch eigenthümliche Orden als Gegensätze entstehen mußten, wenn jenen Einhalt gethan, sie nach und nach außer Einfluß auf das Volk gesezt und zum Schweigen gebracht werden sollten.

Im §. 261 sind uns folgende Sätze aufgefallen: „Die Disciplin erhielt in dieser Periode zufolge eigenthümlicher Erscheinungen manche Veränderungen.“ Es wird heißen sollen: die kirchliche Bußdisciplin (denn davon ist in dem ganzen Paragraphen die Rede) erlitt manche Veränderungen wegen eigenthümlichen Zeitverhältnissen, Umständen u. s. w., die aber nicht bezeichnet werden. Weiter lesen wir: „In Ansehung der für geheime Sünden auferlegten Bußwerke ging die alte Bußdisciplin immer mehr unter; durch die für die Kreuzfahrer angebotene vollkommene Absolution und Indulgenzen war eine Schwäche (Schwächung) des Bußeifers eingeleitet

worden.“ Wir müssen uns jedenfalls eine nähere Erklärung der vollkommenen Absolution ausbitten; man könnte sonst allerlei Schlimmes darunter verstehen wollen, was nicht wahr wäre, was man aber uns Katholiken schon oft genug vorgeworfen hat, namentlich die Sünden-Verkäuferei oder Sünden-Ablösung u. s. w.

Wie arg man auch das Ablaßwesen schildern möge und die Mißbräuche, die der Ablaß im Verlaufe der Zeit hervorgebracht, so wird man doch nicht beweisen können, und dies am allerwenigsten durch Concilien-Beschlüsse, päpstliche oder bischöfliche Erlasse, daß man glaubte, durch die ganze oder theilweise Erlassung zeitlicher oder sogenannter canonischer Kirchenstrafen habe man die eigentliche Sündenschuld und die ewigen Strafen erlassen können oder wollen, so daß dem Erlöser und seinen Verdiensten die Gnade, die im Bußsakrament gespendet wird, wenn schmerzliche Reue, Beicht, Restitution, Genugthuung u. s. w. vorhanden und geschehen ist, entzogen, und einem Ablaß oder Ablaßbriefe zugeschrieben worden wäre. Selbst der in dem sogenannten Reformationszeitalter so berüchtigte Tetzel, welcher offenbar seine Befugnisse überschritten, mißbräuchliche Verleihung und Anpreisung des Ablasses getrieben, hat doch nicht so unsinnig gehandelt, wie z. B. ein Myconius in seiner **historia reformationis** als Feind der Kirche uns die Sache schildert. Auch Tetzel schrieb den Pfarrern vor: „Wer gebeichtet und inneren Schmerz über seine Sünden fühlt, (**Confessus et contritus**) dem kann, wenn er ein Almosen (**eleemosynam**) d. i. das famose Ablaßgeld darbringt, Nachlaß der zeitlichen oder canonischen Kirchenstrafen gewährt werden.“ Die damals im Gebrauche gewesene priesterliche Absolutionsformel, die selbst der Lutheraner Seckendorf in seiner **historia Lutheranismi L. II. sect. 6** anführt, spricht das Gesagte auch ganz deutlich aus. Ich will sie, da sie doch weniger bekannt zu sein scheint, und von Alzog nicht berührt wird, hier vorlegen. Sie lautet: **Ego auctoritate Papae te absolvo ab omnibus censuris et peccatis etiam sedi**

apostolicae reservatis, in *Quantum* claves sanctae matris ecclesiae se extendunt, remittendo tibi per plenariam indulgentiam omnem poenam in *purgatorio* pro peccatis debitam; also nur in so weit, als die Schlüsselgewalt der Kirche reicht und nur für die **zeitlichen** Strafen, die nach der Erlassung der Schuld und der ewigen Strafen in Folge der erlösenden Thätigkeit des Herrn im Reinigungsorte noch zu büßen wären, sollen nachgelassen sein mittelst des vollkommenen Ablasses.

Wir nehmen das Ablaßwesen, wie es gegen die letzten Zeiten des Mittelalters und im Anfange des 16. Jahrhunderts getrieben worden, nicht in Schutz, wir anerkennen die geschehenen Mißbräuche, auch sind die, welche sie verübt haben, in der Geschichte genugsam gebrandmarkt; wir wollten nur in Kürze darauf hinweisen, daß man doch nicht so unverständig, ja antichristlich verfahren sei, wie uns die gleichzeitigen Schriftsteller aus dem damaligen feindlichen Lager berichten, und andere es bis heute nachbeten. Ja, wir wünschten sogar, daß die Umstände es gestatteten, daß ein so ernster und lebenskräftiger sittlicher Geist wieder in den Gemeinden sich erhebe, der es möglich machte, daß die Kirche ihre alte Bußzucht wenigstens nach einzelnen Beziehungen wieder im Leben entwickeln könnte, wobei dann die kirchlichen Indulgenzen sich in ihrem Werthe und inneren Gehalte darstellen würden. — Die Geschichte der Verbreitung des Christenthums im höheren Norden von Europa kommt erst §. 262 und wieder §. 289, also bereits am Ende des Mittelalters zur Sprache und hat daher eine höchst auffallende Einreihung erhalten. Sie steht zwischen der Bußdisciplin und der kirchlichen Wissenschaft. Die Verbreitungsgeschichte gehört nach unserer Ansicht bereits in jeder Periode an die erste Stelle, indem zunächst das Terrain erkannt und überschaut werden soll, auf dem das ganze kirchliche Leben nach allen seinen Beziehungen und Momenten, so wie deren Entwicklung während einer Zeitperiode sich bewegt. Bereits bei keinem

Gegenstande der Kirchengeschichte stellt sich der Stoff so abgesondert heraus als gerade hier, und zwar zusammenhängender Stoff, der auch in seiner natürlichen Verbindung belassen und behandelt werden muß, nicht aber so stückweise vorgetragen werden sollte, wie es in unserem Lehrbuche der Fall ist.

Auf die neuere Geschichte und ihre Einzelnheiten im 3. Zeitalter seit der abendländischen Kirchenspaltung von 1517 bis 1840 wollen wir uns nicht näher einlassen, indem wir hier den Stoff vielfach zweckmäßig geordnet und die Gegenstände der Reihe nach oft auf eine treffliche Weise behandelt und dargestellt finden. Wenn Herr Alzog eine genauere Correctur von Namen und Jahrzahlen, so wie auch von einzelnen Citaten, was auch von den früheren Perioden gesagt werden muß, eintreten läßt, so dürfte an dem Ganzen vorläufig wenig auszustellen sein. Nur auf einige wiederkehrende Namensverschreibungen wollen wir aufmerksam machen. Der gräcisirte Name des berühmten Humanisten Reuchlin von Pforzheim wird mehrmal Caprio geschrieben, unsres Wissens hieß man ihn Capnio. Der päpstliche Legat auf dem Reichstag zu Nürnberg 1524 nannte sich nicht Compeggio sondern Campeggio (Campegius). S. 460 ist bei dem Churfürsten von Köln, Hermann von Wied, in der Parenthese das st. statt seit, zu verbessern, denn durch das st. wird man leicht versucht zu glauben, der Churfürst sei damals — (1515) gestorben, während er doch erst in diesem Jahre sein Churthum antrat und erst 1552 als Graf von Neuwied starb, wie nachher richtig bemerkt wird. Gleich darauf wird eine Schrift des Kölner Domkapitels gegen des Churfürsten und Erzbischofs Religionsneuerungen antidogma genannt, während diese Gegenschrift antididagma sich nennt.

Im Vorübergehen ist zu bemerken, daß wir über die Reformationsprojekte dieses Erzbischofs Hermann zu einer näheren Kenntniß geführt sind durch eine neuerlich erschienene Schrift: Hermann von Wied, Erzb. und Churfürst von Köln, von M. Deckers. Köln 1840.

Wir haben diese Schrift im 6. Band, 1. Heft dieser Zeitschrift angezeigt.

Die schmähliche Aeußerung Luthers nach der anerkannt ungerechten Besetzung des bischöflichen Stuhles von Naumburg mit Nikolaus, von Amsdorf statt des vom Domkapitel nach den Gesetzen rechtlich gewählten gelehrten Domprobstes Julius v. Pflug durch den Churfürsten Johann Friedrich von Sachsen, welchen Mann Luther in sein Amt einführte und dann berichtet: „Wir haben einen Bischof geweiht, ohne allen Chresem, auch ohne Butter, Schmalz, Speck, Theer, Schmeer, Weihrauch und Kohlen" hat uns Alzog sonderbarer Weise zweimal S. 458 und wieder S. 460 mitgetheilt. Das erste Mal sichtlich irrig, indem die Stelle gar nicht zum Context passen will. S. 446 ist bei der berüchtigten Geschichte der Umtriebe des Kanzler's Otto v. Pack und des Landgrafen von Hessen durch das Verrücken eines Comma Mißverständniß möglich, wenigstens wird der Leser in Zweifel gehalten, was er als das Richtige aufnehmen soll. Es wird hier von dem Otto v. Pack gesagt, daß sein Gebieter Ferdinand, von Oestreich u. s. w. dieses lezte Comma muß vor Ferdinand gesezt werden, wenn das Wahre sich herausstellen soll.

Wie gesagt, diese und ähnliche Nachlässigkeiten des Correctors zu entfernen oder zu verbessern, muß, zumal in einem Lehrbuche, dem Herrn Verfasser eine Angelegenheit sein. Der Gelehrte weiß sich bei dergleichen Beirrungen zurecht zu finden, nicht aber der in die Wissenschaft erst Einzuweihende; er wird leicht zweifelhaft, wenn er andere Namen und Zahlen in seinem Buche vor sich sieht oder schon in sich aufgenommen hat, als ihm vom Lehrer ausgesprochen entgegenkommen. Dasselbe ist auch der Fall bei Angabe der Literatur und der Beweisführung für höchst wichtige histor. Erscheinungen aus den angezeigten Stellen. Sind diese nicht richtig citirt und der Zuhörer unternimmt es, ein und das andere Mal die Citate vergeblich nachzuschlagen, so muß ihm zulezt das Zutrauen zu seinem Lehrbuch schwinden, und er ist wieder an-

gewiesen, das Citat des Lehrers nachzuschreiben, wie damals, als er das Buch nicht in den Händen hatte.

Ohngeachtet wir nun manche Ausstellungen, deren Zahl wir leicht vermehren könnten, an dem vorliegenden Lehrbuch gemacht, dieselben aber nur im Interesse der Sache selbst und des Verfassers des Buches uns erlaubt haben, wie wir es schon ausgesprochen und wie es Herr Alzog, laut seiner Vorrede, gewünscht hat, „daß man ihm alle wirklichen Mängel mittheilen möchte und er sie in allen Formen dankbar anerkennen und beachten werde;" Ohngeachtet dieser Mängel und Gebrechen ist das Buch dennoch das beste in seiner Art, weil das einzige, was wir in unserer Literatur fertig besitzen. Es ist das einzige Werk in dem kirchenhistorischen Fache aus der neuesten Zeit, welches zur Grundlage akad. Vorlesungen benüzt und den Zuhörern als Leitfaden empfohlen werden kann, so wie es auch allen denen von großem Gewinn sein dürfte, die sich über den gegenwärtigen Stand der kirchenhistorischen Studien näher zu orientiren wünschen, oder einen Vergleich anstellen möchten zwischen ihren geschichtlichen Kenntnissen aus älteren Geschichtswerken und den neuesten. Jedenfalls wird es kein Theologe ohne einigen Gewinn zur Hand nehmen. Dies wird sich ergeben, wenn wir noch auf einige Vorzüge des Buches hindeuten.

1) Man findet in dem Alzogischen Lehrbuche eine sehr reiche, wenigstens vielfach erlesene Literatur bei jedem nur etwas wichtigeren Punkte theils den einzelnen Paragraphen voran gestellt, theils dem betreffenden Texte untergesezt, so daß jeder, der sich in dem einen oder andern Gegenstand der K. G. weitere Kenntnisse zu verschaffen wünscht, erfährt, wo er sich weiteren Unterricht und Rath erholen könne. Wäre es noch der Fall, wie es schon Protestanten gethan haben, daß die kathol. Literatur durch irgend ein Zeichen von der protestantischen unterschieden, und daß die besten Schriften über einen Gegenstand von den minder bedeutenden wieder

bezeichnet wären, auch die Quellen-Literatur von den Bearbeitungen getrennt würde, so wäre jeder Theologe, dem die Besprechung mit einem Kenner des Faches nicht so leicht möglich ist, in Stand gesetzt, ohne weitere Umfrage, sich dieses oder jenes Buch, wodurch er in einem besondern Zweige der K. G. oder über einen ganz speciellen Gegenstand sich näher instruiren möchte, unbedenklich anzuschaffen.

2) Ein Hauptvorzug vor anderen Werken dieser Art ist, daß insbesondere die literärischen Hervorbringungen auch der 3 lezten Jahrhundeite bis zum Jahre 1840 kurz besprochen und alle nur einigermaßen wichtigen Schriftsteller unter den Katholiken und Protestanten vorgeführt sind.

3) Die Geschichte der Kirche ist in dem Lehrbuche bis auf unsere Tage herab mit seltener histor. Ruhe und billigem Urtheil über die neuesten Ereignisse beschrieben. Wie wichtiger und nothwendiger zumal auch für den praktischen Theologen zur Orientirung seiner Stellung und seiner Einwirkung auf die Zeit die Kenntniß des Standes der Dinge in der Gegenwart ist, und je seltener es geschieht, daß auf den Hochschulen die Kirchengeschichte bis auf unsere Zeiten fortgeführt, zum Vortrag kömmt, desto eher dürfte es einladen, sich ein Buch zur Hand zu schaffen, durch welches man sich hinreichend belehren kann. Nebstdem ist die Diktion in dieser lezten Periode vielfach anziehend und die Berichte sind zugleich angenehm zu lesen. Das Streben, kurz und bündig zu sein, um auf dem möglichst kleinsten Raume einen reichlichen Stoff mitzutheilen, trägt in den vorangehenden Perioden die Schuld, daß der Vortrag nicht immer gleichmäßig und fließend ist; an Lebendigkeit und Frische fehlt es aber nicht, vielmehr könnte man sagen, daß sie da und dort Ursache sein mögen an manchen Unbestimmtheiten in den Begriffen, schwankenden Urtheilen so wie an verfehlten treffenden Ausdrücken zur sicheren Bezeichnung der betreffenden Sachen. Der Herr Verfasser gesteht in der Vorrede selbst, daß er bereits an vielen Stellen in Inhalt und Form Mangelhaftes entdeckt, und

daß er wegen der, bei dem Streben nach Kürze entstandenen Härten im Styl um Entschuldigung bitte. Wir erwarten, daß in einer 2. Auflage die nöthigen Verbesserungen eintreten, und die vielen Abkürzungen unterbleiben werden.

4) Weiter ist an dem Buch hervorzuheben und zu loben, daß, wo es sich um Sicherstellung von wichtigen Thatsachen handelt, oder Glaubenswahrheiten und kirchliche Institute zur Sprache kommen, die von Gegnern schon öfters angegriffen, oder verkehrt angeschaut und aufgefaßt wurden, größtentheils Auszüge aus den Quellen in den Noten zur schlagenden Beweisführung vorgelegt sind.

5) Auch ist es geschehen, daß große Persönlichkeiten, die Heroen der kirchlichen Literatur und christlichen Lebens als treue Bilder ihrer Zeit und als Vorbilder für alle kommende Geschlechter im Schaffen, Wirken und Leben oft in wenigen, aber treffenden Zügen gezeichnet besonders dargestellt werden.

6) Endlich sind dem Buche zwei Karten angefügt, um der Unkenntniß in der kirchlichen Geographie von dieser Seite zu begegnen, das Studium der K. G. namentlich der Verbreitung des Christenthums zu erleichtern und die Pflanzung der Kirche in den verschiedenen Theilen und Ländern der Erde anschaulicher zu machen. Wenn dieselben auch unvollständig sind und nicht besonders schön sich ausnehmen, so dürfen sie doch als eine dankenswerthe Zugabe von Seite des Verlegers angesehen werden, indem sie für die ersten kirchenhistorischen Studien hinreichende Dienste leisten.

Wir schließen mit den Worten des Herrn Verfassers am Ende seiner Vorrede: „Je bestimmter die Erfahrung gezeigt hat, daß die größten katholischen Theologen, wie jüngst noch Möhler, durch das Studium der Kirchengeschichte und Patristik ihrer theologischen Bildung eine sichere, feste Grundlage gaben und selbige einer glücklichen Entwicklung entgegen führten, desto mehr muß man wünschen, das Studium der Kirchengeschichte möchte auf alle junge Theologen jenen segensvollen und befruchtenden Einfluß ausüben, zumal in einer Zeit

schroffer Gegensätze, wie die jetzige es ist. Nichts kann hier überzeugender und einleuchtender zur richtigen Mitte hinführen, als die vielgestaltigen Erscheinungen und Kämpfe mit ihren Resultaten in der großen Kette von Entwicklungen in der Kirchengeschichte, dieser Leuchte der Wahrheit und Lehrerin des Lebens."

2.

Nachmosaisches im Pentateuch, beleuchtet von Dr. Benedikt Welte, ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Fakultät zu Tübingen. Karlsruhe und Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung. 1841. VI. 230 S.

Die Absicht dieser Schrift ist die Prüfung der bei einem Theile der Bibelforscher herrschend gewordenen Ansicht: daß die Entstehung oder Abfassung des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt in eine nachmosaische Zeit zu versetzen sei. Die Angriffe auf die Echtheit des Pentateuchs gehören nicht ausschließlich der neuesten Zeit an, sondern es verfolgen die neuesten destruktiven Kritiker in Ansehung dieses schriftlichen Denkmales schon länst betretene Wege und viele der kritischen Momente, auf welche sie ihre Ansicht bauen, sind nur Wiederholungen und genauere Bestimmungen des Alten. Es sind aber diejenigen Bibelforscher nicht in die Klasse der destruktiven Kritiker zu setzen, welche nur einzelne kleinere Bestandtheile des Pentateuchs als unecht erklären, während sie den Pentateuch nach seinen Hauptbestandtheilen als unverfälschtes, ursprüngliches Schriftwerk Mose's anerkennen und vertheidigen; diese gehören zu den Gegnern der destruktiven Kritik, deren Charakter es ist, die Echtheit des ganzen Pentateuchs oder wenigstens wesentlicher größerer Bestandtheile zu leugnen.

In der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts wurden von Spinoza und Isaak Peyrere die ersten ernstlichen Angriffe auf die Echtheit des Pentateuchs gemacht; es stellten diese Gelehrten die Hypothese auf von einer nachmosaischen Sammlung und Bearbeitung älterer, zum Theile von Mose oder aus seiner Zeit herstammender Schriften, und Spinoza ist geneigt, die lezte Redaktion dem Esra zuzuschreiben. In der Hauptsache schlossen sich den vorgenannten Gelehrten Richard Simon und Le Clerc an, indem sie gleichfalls eine nachmosaische Entstehung unseres Pentateuchs vertheidigten; die leztern zwei Kritiker unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß Richard Simon den Pentateuch seinen Hauptbestandtheilen nach aus Aufschreibungen Mose's und öffentlichen Aufzeichnungen gewisser Beamten oder Propheten entstehen läßt, während Le Clerc anfangs vermuthete, daß die geschichtlichen Bestandtheile des Pentateuchs aus einigen ältern Privatschriften gezogen, andere Theile dagegen aus der durch Lieder fortgepflanzten Tradition geschöpft sein mögen. Auch sprach er anfangs die eigenthümliche Ansicht aus; daß der samaritanische Priester, welcher nach 2 Kön. XVII 27. aus Babylon geschickt wurde, der Verfasser des Pentateuchs sein möchte. Dies sind die Bekämpfer der Echtheit des Pentateuchs aus dem siebzehnten Jahrhundert, unter welchen aber Le Clerc seinen Ansichten nicht treu blieb, denn in einer spätern Schrift bekennt er die Schwäche der gegen die Echtheit des Pentateuchs erhobenen Gründe und löst sich die Schwierigkeiten durch die Annahme einzelner späterer Interpolationen.

In der Folge ruhte die Kritik bis nach der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, von welcher Zeit an bis auf die Gegenwart eine große Anzahl von Bestreitern der Echtheit des Pentateuchs aufgetreten ist und manigfaltige Hypothesen über Entstehungsweise und Entstehungszeit des Pentateuchs aufgestellt wurden. Corrodi trat mit verschiedenen Zweifeln gegen die Vertheidigung der Echtheit dieses Buches

durch Eichhorn auf und gab die Ansicht zu erkennen, daß der Pentateuch etwa in der Zeit des. Samuel in seine gegenwärtige Gestalt gebracht sein möchte; Hasse dagegen glaubte anfangs die Abfassung der Genesis in das babylonische Exil verlegen zu müssen, sprach sich aber später wieder für die Echtheit der Genesis, so wie auch der übrigen Bücher des Pentateuchs aus und wollte nur noch einige in der Periode bis nach dem babylonischen Exil hinzugekommene Zusätze und Umänderungen durch Esra annehmen. Nachtigal behauptet eine allmählige Entstehung des Pentateuchs in verschiedenen Perioden, und vermuthet, daß um die Zeit des babylonischen Exils, vielleicht von Jeremia, die fünf Bücher Mose's in ihre jetzige Gestalt zusammengesezt worden seien.

In dem gegenwärtigen Jahrhundert trat nach Ludwig Schmidt — Bauer gegen die Echtheit des Pentateuchs auf und verlegt die Anordnung desselben in seine jetzige Gestalt in die blühende Periode des hebr. Staates unter David oder Salomo; Vater behauptet das Dasein eines beträchtlichen Theiles des Deuteronomiums in dem salomonischen oder davidischen Zeitalter, nach welchem andere Bestandtheile des Pentateuchs abgefaßt, die ganze Sammlung aber erst gegen die Zeit des Exils in ihre gegenwärtige Gestalt gebracht worden sein soll. De Wette kam bei seinen kritischen Forschungen auf ähnliche Resultate; er findet die erste Spur von einem geschriebenen Gesetze unter Josia, läßt aber die besondern historischen und gesetzlichen Bestandtheile des Pentateuchs erst aus einzelnen Aufsätzen zwischen dem Zeitalter Davids und dem babylonischen Exil gebildet werden und versezt ihre Zusammenordnung zu einem Ganzen in die nachexilische Zeit. Er suchte zugleich den historischen Charakter der meisten Relationen durch die mythische Deutung aufzuheben. Mit verschiedenen Nebenbestimmungen und von verschiedenen Gründen geleitet sprachen sich ferner Augusti, Meyer, Bertholdt, Gesenius, Volney, Pustkuchen, Hoffmann, Bleek, Ewald und A. gegen die Echtheit des Pentateuchs

in seiner jetzigen Gestalt aus. Theodor Hartmann ist bei seinen weitläufigen Untersuchungen über die fünf Bücher Mose's wieder auf das Resultat gekommen, daß keines dieser Bücher von Mose's Hand herrühre, daß man aber im Zeitalter des Jeremia und Ezechiel alle wesentlichen Bestandtheile des Pentateuchs, mit Ausnahme von einzelnen, später hinzugekommenen Ausfüllungen und Zuthaten, als vorhanden betrachten, die vollendete Anordnung des ganzen Werkes in seine heutige Gestalt doch erst im babylonischen Exil annehmen dürfe und von Bohlen schreibt dem Propheten Jeremia und dem Priester Hilkia die Abfassung des Deuteronomiums und überhaupt einen großen Antheil an der Abfassung des ganzen Pentateuchs zu.

Die kritischen Momente, auf welche schon die ältern Bibelforscher ihre Urtheile stützen, sind, soweit ihnen einige Bedeutung zukommt, auch wieder in die neuern und neuesten Schriften aufgenommen, so daß bei einer allgemeinen Beurtheilung der Ansicht von einer nachmosaischen Entstehung des Pentateuchs nur auf diese Rücksicht zu nehmen ist. Da die Beweismittel der neuern Bekämpfer der Echtheit des Pentat. bis jezt keine vollständige und zusammenhängende Beurtheilung gefunden haben, so hat sich Herr Prof. Welte die Aufgabe gesetzt, sämmtliche Erscheinungen, aus welchen man eine spätere Entstehung dieses Buches folgern zu dürfen glaubt, im Zusammenhange zu prüfen, oder, was dasselbe ist, die Ansicht von einer nachmosaischen Entstehung des Pentat. nach ihrer allseitigen Unterlage zu würdigen. In dem vorliegenden Buche ist ein Theil dieser Aufgabe gelöst; die Vollendung seiner Arbeit soll in der Folge zu Stande kommen. Eine gründliche und unbefangene Beurtheilung einer fremden Ansicht oder der kritischen Momente, auf welche sie sich stützt, gibt sich darin zu erkennen, daß 1) die kritischen Momente, welche zu prüfen sind, getreu ohne alle Alterirung des Sinnes oder Ausdruckes vorgelegt werden; daß 2) bei der Beurtheilung selbst von keinen Voraussetzungen ausgegangen wird, welche

einen unwahren Satz enthalten oder wenigstens noch nicht als bewiesene und entschiedene Sätze vorausgesetzt werden können; daß 3) die kritischen Momente nach allen in ihnen liegenden Punkten untersucht und nicht nach allgemeinen Prinzipien oder Erfahrungssätzen abgeurtheilt werden, wenn nicht die Zulässigkeit einer allgemeinen Aburtheilung für den Sachkundigen ganz klar vor Augen liegt; daß 4) bei Beurtheilung der einzelnen Punkte immer nur auf solche Beweismittel gebaut wird, welche in der That etwas beweisen und aus den zur Beweisführung beigebrachten Thatsachen immer nur so viel gefolgert wird, als sich folgern läßt. Eine Masse von Beweismitteln, von denen jedes einzelne nur eine zweifelhafte Beweiskraft hat, kann nie einen vollgiltigen Beweis, weder bei Vertheidigung, noch bei Bekämpfung abgeben und wer auch von einem festen Boden aus kämpft, aber das Gebiet der Folgerungen, welche sich rechtmäßig von diesem aus machen lassen, überschreitet, beweiset für oder gegen eine Sache in dem Maaße nichts, als er das Gebiet der rechtmäßigen Folgerungen überschritten hat. Diese Merkmale der wissenschaftlichen Beurtheilung einer fremden Ansicht, welche als Anforderungen an den Kritiker gestellt werden müssen, begegnen uns in allen Theilen der vorliegenden Schrift und der Herr Verfasser hat somit die Anforderungen erfüllt, welche wir an die Kritik zu stellen haben. Daß er sich in Ansehung der im Pentateuch erzählten Wunder *nicht* denjenigen Kritikern anschließt, welche die historische Unwahrheit derselben voraus annehmen, kann nur vor dem Richterstuhle als Befangenheit erklärt werden, welcher den Begriff und die Aufgabe der historischen Kritik ganz aus dem Bewußtsein verloren hat; wir erklären dagegen gerade diejenige Kritik als befangen und unkritisch, welche in Ansehung der Wunder von dem Unmöglichkeitsprinzipe ausgeht. Die historische Kritik muß von dem Prinzipe ausgehen: daß dasjenige als historische Wahrheit gelten müsse, was vollgiltige und unwidersprechliche Zeugnisse als solche darstellen; sie hat also zur

Entscheidung über den historischen Charakter einer erzählten Begebenheit nur die Zeugnisse zu prüfen, aber kann wegen des außerordentlichen Charakters einer Relation nicht von vorneherein diese Erzählung als Fiktion oder mythisches Gebilde betrachten und sofort von dieser Betrachtung aus auf Alter und Entstehung der erzählenden Schrift Schlüsse machen.

Der Herr Verfasser fand in Recensionen der neuern kritischen Arbeiten, in Abhaltungen über einzelne kritische Materien und in Einleitungsschriften eine vielfache Unterstützung bei seinem Geschäfte der Beurtheilung; er macht einen sorgfältigen Gebrauch von allen erheblichen Leistungen der Gelehrten und beweiset eben darin eine sehr rühmliche Kenntniß und Belesenheit in der Literatur der alttestamentlichen Kritik. Während er aber bei Benützung fremder Forschungen deutlich zu erkennen gibt, daß er ihre Resultate nicht unmittelbar als schon zubereitetes Material für seine Zwecke aufgenommen, sondern durch erneuerte Untersuchung diese Resultate zu seinem Eigenthume gemacht hat, so bewegt er sich dagegen auch in vielen Theilen seiner Schrift ganz selbstständig und legt in seinen selbstständigen kritischen Beleuchtungen und Bemerkungen ebensowohl eine genaue Bekanntschaft mit dem Schriftdenkmale, auf welches sich die Untersuchungen beziehen, als auch einen nicht unbedeutenden kritischen Scharfsinn an den Tag. Das Resultat seiner Untersuchungen und Prüfungen ist: daß von allen den in diesem Buche berücksichtigten Erscheinungen des Pentateuchs, auf welche die Ansicht von einer nachmosaischen Entstehung desselben gegründet wird, nicht eine einzige einen giltigen Beweis dafür abgebe, daß zwar einzelne spätere Interpolationen sich vorfinden mögen, daß aber die traditionelle Ansicht von diesem Denkmale als Ganzem den in dieser Schrift behandelten Beweismitteln der destruktiven Kritik gegenüber noch fest stehe.

Die Vertheidiger einer nachmosaischen Entstehung des Pentateuchs gründen ihre Ansicht theils auf solche Erscheinungen dieses Denkmales, welche seine formelle Beschaffenheit

betreffen, theils auf Erscheinungen in dem Inhalte desselben. Der erste Theil der vorliegenden Schrift behandelt die aus der formellen Beschaffenheit des Pentateuchs entnommenen Beweisgründe für eine spätere Entstehung desselben und zwar wird im ersten Kapitel (S. 2—42) die Behauptung geprüft, daß schon die Sprache dieses Denkmales die Annahme einer nachmosaischen Entstehung fordere. Unser Kritiker verwendet hier eine besondere Sorgfalt auf die Beleuchtung derjenigen Wörter, Redensarten und Phrasen des Pentateuchs, in welchen man den Sprachgebrauch und die Gewohnheit der exilischen oder nachexilischen Zeit, oder gar die Eigenheit eines besondern spätern Schriftstellers, des Jeremia, zu erkennen und darum einen vollgiltigen Grund zu haben glaubt, die Abfassung des Pentateuchs in diese Zeit zu verlegen oder dieser Person zuzuschreiben. Es wird mit vieler Gründlichkeit erörtert, daß theils aus den angeführten Wörtern und Redensarten wegen ihrer Seltenheit im Pentateuch oder in den spätern alttestamentlichen Büchern gar nicht auf einen herrschenden oder charakteristischen Sprachgebrauch geschlossen werden könne, daß theils der in diesen Wörtern und Redensarten ausgedrückte Sprachgebrauch dem Pentateuch und den spätern Büchern nicht ausschließlich eigen ist, daß in Ansehung eines Theiles derselben sogar eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches des Pentateuchs und der spätern Bücher deutlich hervortrete, daß folglich die hervorgehobenen Spracherscheinungen des Pentateuchs zur Annahme einer spätern Entstehung desselben nicht nöthigen. So kommt z. B. das Wort זעוה nur einmal im Deuteronomium und einmal bei Ezechiel vor, worin man weder einen Sprachgebrauch des Verfassers des Pentateuchs, noch des Ezechiel und seiner Zeit finden kann; will man aber das in spätern Büchern öfters vorkommende verwandte זועה mit den Masorethen jedesmal in זעוה umändern, so stellt sich gerade in dem nur einmaligen Vorkommen dieses Wortes im Pentateuch eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches dieses Buches von dem der spätern Bücher heraus. Daß das Wort ירח in den spä-

tern Büchern gewöhnlich vorkömmt, während es sich im Pentateuch nur dreimal findet, wogegen in diesem das Wort חדש die gewöhnliche Bezeichnung des Monats ist, legt wieder eine Verschiedenheit des beiderseitigen Sprachgebrauches an den Tag. שכל findet sich nicht blos in dem Pentateuch und in den Büchern, die um die Zeit des babylonischen Exils geschrieben sind, es findet sich auch bei Hosea und in den Büchern Samuels in derselben Bedeutung, so daß also hier von einem besondern spätern Sprachgebrauche nicht die Rede sein kann. Was insbesondere die vorgebliche Abfassung des Deuteronomiums durch Jeremia und Theilnahme desselben an der Abfassung des Pentateuchs überhaupt anbelangt, welche sich aus den Spracheigenthümlichkeiten des Pentateuchs erkennbar machen soll, so legt unser Kritiker einen sehr bemerkenswerthen indirekten Beweis gegen die Haltbarkeit dieser Demonstration aus Wörtern und Redensarten vor. Es finden sich nämlich in den Weissagungen des Jesaia mehrere Wörter, Ausdrucksweisen und Redeformen, welche in demselben Sinne nur noch im Pentateuch vorkommen; so das Wort מקרא als Bezeichnung gottesdienstlicher Versammlung, פסח in der Bedeutung „schonen", אבנט, יקד; die Redensart „Gott versuchen", oder zur Bezeichnung wieder erwachter sittlicher Urtheilskraft die Phrase: „Gutes und Böses unterscheiden" u. s. w. Es wird nun mit Recht die Folgerung gemacht, daß wenn ein solches Zusammentreffen in mehrern Wörtern und Redensarten einen Beweis abgibt für die Identität des Verfassers zweier Bücher oder wenigstens für die Theilnahme des Verfassers des einen Buches an der Abfassung des andern, auch dem Jesaia eine Theilnahme an der Abfassung des Pentateuchs zugestanden werden müsse. Allein unser Kritiker bleibt bei dieser indirekten Bekämpfung der gegnerischen Demonstration nicht stehen, sondern zeigt sofort auch die Kraftlosigkeit der sprachlichen Beweismittel im Einzelnen.

Das zweite Kapitel (S. 42—76) prüft die aus der Darstellungsweise des Pentateuchs entnommenen Beweise für

eine nachmosaische Abfassung desselben. Es soll nämlich erstlich die mosaische Geschichte in demselben ausdrücklich als eine längst vergangene bezeichnet werden, der Verfasser des Pentateuchs sich also durch seine Darstellung ausdrücklich in eine nachmosaische Periode versetzen. Eine unbefangene Beleuchtung derjenigen Momente, in welchen diese Bezeichnung liegen soll — Gebrauch der dritten Person, wo von Mose die Rede ist, die ihm ertheilten Lobsprüche und Rückblicke auf frühere Thatsachen —, erweiset aber auch dieses Urtheil als ungegründet; es wird von unserm Kritiker klar entwickelt, daß diese Momente nichts enthalten, was nicht auch ein Zeitgenosse Mose's, was nicht Mose selbst so schreiben konnte. Sofort beschäftiget ihn die weitere Behauptung, daß der Pentateuch als Dichtung oder Epos gelten wolle, und daß die dichterische Behandlung der mosaischen Geschichte ingleichem für eine nachmosaische Abfassung spreche, weil Niemand die Geschichte seiner Zeit poetisch beschreibe. Die Hauptbeweise, daß der Pentateuch als Dichtung oder Epos gelten wolle, sollen das Außerordentliche und Wunderbare in seinen Erzählungen sein, sowie die überall hervortretende Absicht des Verfassers, das theokratische Volk zu verherrlichen und den hebräischen Nationalstolz zu befriedigen. Unser Kritiker will und kann sich hier nicht in die prinzipielle Behauptung einlassen, daß alles Wunderbare an und durch sich selbst schon als Fiktion sich kenntlich mache; aber er beleuchtet die Inkonsequenzen und die Leichtfertigkeit in der Behandlung einzelner dahin gehöriger Erzählungen des Pentateuch von Seite der Gegner, soweit sich diese im historisch-kritischen Gebiete bewegen und nicht von einem philosophischen Standpunkte aus gegen die Geschichte kämpfen.

Es ergibt sich aus seinen Erörterungen, daß auf historisch-kritischem Wege die vorgebliche Fiktion der wunderbaren Erzählungen des Pentateuch nicht erwiesen ist, daß der Verfasser des Pentateuchs dieselben nicht als Dichtungen angesehen wissen wolle. Was den andern Hauptbeweis für den poetischen

Charakter des Pentateuchs anbelangt, so zeigt unser Kritiker zur Genüge, daß der Pentateuch vieles enthalte, was sich mit der vorgeblichen Absicht, das Volk Israel zu verherrlichen, nicht verträgt, was einer solchen Absicht widerspricht, was ein dichtender Lobredner nicht vortragen konnte, der frei seinen Zweck verfolgt, ohne sich durch die Geschichte binden zu lassen. Dahin gehört z. B., daß von dem Gesetzgeber und Führer dieses Volkes von vorneherein die Tödtung eines Egyptiers erzählt wird, daß das Haupt der Priester und Leviten dieses Volkes mit zuvorkommender Bereitwilligket ein goldenes Kalb verfertigen hilft u. s. w. Dergleichen Relationen sprechen nicht dafür, daß der Verfasser Verherrlichung Israels intendire, und daß er diesen Zweck in freier Dichtung verfolge. Dazu kommt die weitere Bemerkung, daß soweit in dem Pentateuch auch Verherrlichung bezweckt wird, der Gegenstand derselben durchaus nicht das israelitische Volk, sondern Jehova ist. Da der vorgeblich poetische Charakter des Pentateuchs so übel begründet ist, so können also auch nicht von dieser Seite her Beweise für die nachmosaische Abfassung dieses Denkmales hergenommen werden.

Das dritte Kapitel (S. 76—163) beleuchtet die vorgebliche Zusammensetzung des Pentateuchs aus einzelnen Abschnitten, welche man gleichfalls als ein Merkmal der spätern Entstehung dieses Buches nachzuweisen sucht. Die Hauptgegenstände der Prüfung sind hier die Hypothesen, welche diese Zusammensetzung näher bestimmen sollen: die Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothese. Die erste, nämlich die Hypothese, daß sich nicht allein durch die Genesis, sondern durch den ganzen Pentateuch zwei oder mehrere Urkunden hindurchziehen, welche in den verschiedenen Gottesnamen sich kenntlich machen sollen, hat schon von anderer Seite ihre gründliche Widerlegung gefunden und es genügte hier im Allgemeinen, nach den schon vorliegenden Erörterungen den Satz fest zu stellen, daß der Wechsel der Gottesnamen יהוה, אלהים und יהוה אלהים nicht von einer Verschiedenheit des

Verfassers, sondern von der Verschiedenheit der Bedeutung dieser Namen herrühre, nach welcher der eine oder andere Name durch den Zusammenhang, in welchem er steht, gefordert wurde, daß folglich diese Urkundenhypothese auf keinem Grunde ruht. Eine eigene und wohl zu berücksichtigende Leistung unseres Kritikers ist aber die genauere Bestimmung des mit dem Worte Jehova im Patriarchalalter verbundenen Sinnes, welche er hier bei Gelegenheit der Ausgleichung des scheinbaren Widerspruches zwischen Stellen der Genesis, welche den Namen Jehova in der vormosaischen Zeit als bekannt voraussetzen, und Exod. VI, 3. vorträgt. Er geht bei dieser Sinnbestimmung von der letztgenannten Bibelstelle aus, wo Gott sagt: „Dem Abraham, Isaak und Jakob habe ich mich als אל שדי gezeigt, aber meinen Namen יהוה betreffend, so bin ich von ihnen nicht erkannt worden." Es wird aus einer Reihe von Stellen gezeigt, daß der Name El Schaddai, wie Jehova, sich auf das Verhältniß Gottes zur Theokratie bezieht und die nähere und bestimmtere Bezeichnung für Jehova in der vormosaischen Zeit ist, so lange seine Offenbarungsweise in Bezug auf die Theokratie noch auf der niedrigeren Stufe der Verheißung im Gegensatze zur höhern der Erfüllung sich bewegte, auf der Stufe der Verheißung aber, sofern dieselbe sowohl in förmlicher Rede, als in Thatsachen, welche die Theokratie einleiten mußten, sich aussprach. Ist El Schaddai die nähere und bestimmtere Bezeichnung für Jehova in der vormosaischen Zeit, so enthält also die Bedeutung von El Schaddai eben den Sinn, welcher in dem Patriarchalalter mit dem Namen Jehova verbunden wurde; aber als den thatsächlichen Erfüller der Leistungen, als welchen sich Gott Exod. III. in dem Namen Jehova verkündet, kannten ihn die Patriarchen noch nicht, und in dieser Hinsicht sagt Gott: „Ich bin von ihnen als Jehova nicht erkannt worden."

Die Fragmentenhypothese oder die Hypothese, daß die Genesis und der ganze Pentateuch viele kleine Aufsätze enthalte, welche von einem spätern Sammler zusammengestellt

worden seien, wird hauptsächlich darauf gegründet, daß sich in diesen Büchern Wiederholungen und verschiedene Nachrichten von einerlei Begebenheit vorfinden sollen, welche die betreffenden Bestandtheile als besondere Aufsätze und besondere Verfasser kenntlich machen. Was nun aber diese vorgeblichen Wiederholungen anbelangt, so wird von unserm Kritiker anschaulich nachgewiesen, daß von denselben kaum die eine oder andere diesen Namen wirklich verdient, und daß auch die wenigen Relationen, welche nach ihrem Inhalte wirklich Wiederholungen sind, doch für besondere Verfasser nichts beweisen. So ist z. B. das Gesetz über die Schaubrode Levit. XXVI, 5—9 keine Wiederholung des Befehles Gottes Exod. XXV, 30. Der Befehl Gottes im Exod. steht unter den Verordnungen in Ansehung der Einrichtung der Stiftshütte, und spricht, wie es hier nicht anders zu erwarten ist, überhaupt nur aus, daß auf dem Tische im Heiligthum Schaubrode liegen sollen. So wie nun aber später über viele andere Dinge genauere Bestimmungen folgen, so wird auch im Levit. erst die Zahl und Größe der Schaubrode, ihre Bestandtheile und Zubereitung angeordnet, also das frühere Gesetz nicht geradehin wiederholt. Noch weniger kann die Aufstellung des Collegiums der 70 Aeltesten Num. XI, 16. eine Wiederholung der Institution Exod. XVIII. genannt werden, da ja an lezterer Stelle von einer ganz andern Sache, von der Aufstellung der Richter über 1000, 100, 50 und 10 die Rede ist und man sieht hier recht klar, mit welchen kraftlosen Waffen die destruktive Kritik zu Felde zieht. Wenn nun bei solchen Vergleichungen der Schluß aus Wiederholungen auf verschiedene Aufsätze und verschiedene Verfasser nicht Statt finden kann, weil keine Wiederholungen vorliegen, so ist er dagegen an andern Stellen nicht zuläßig, weil die Wiederholung da durch den Zusammenhang gefordert ist. Was aber die verschiedenen Berichte im Pentateuch über dieselbe Sache anbelangt, so werden unter dieser Rubrik wieder solche Relationen angeführt, welche auch

als Wiederholungen bezeichnet wurden und unser Kritiker macht mit Recht von derselben geltend, was in Bezug auf die vorgeblichen Wiederholungen bemerkt wurde, daß diese Relationen, eben weil sie von vorhergehenden verschieden sind, nichts für einen besondern Verfasser beweisen. Verschiedenheiten könnten nur dann hiefür beweisend sein, wenn sie wahrhafte Widersprüche enthielten; es wird aber in der vorliegenden Schrift gezeigt, daß sämmtliche scheinbar widersprechende Berichte eine Ausgleichung zulassen. Wenn z. B. Exod. II, 21 Mose's Frau, Zipora, als die Tochter Reguel's, Priesters der Midianiten aufgeführt wird und Exod. III, 1. und IV, 18 der Schwiegervater Mose's Jethro genannt ist, so stehen mehrere Wege zur Ausgleichung dieses scheinbaren Widerspruches offen, da man sich nicht bloß auf die bei den Hebräern nicht selten vorkommende Mehrheit der Namen einer Person berufen kann, Reguel und Jethro also zwei Namen derselben Person sein könnten, sondern auch die Annahme zulässig sein mag, daß Reguel nicht Vater, sondern Großvater der Zipora ist und ebenso aus der weitern Auffassung der Bedeutung von חתן die Einheit der Relation hergestellt werden kann. Indem so die mögliche Vereinbarung sämmtlicher Relationen, in welchen man Widersprüche gefunden hat, nachgewiesen wird, so wird die Fragmentenhypothese auch von dieser Seite umgestoßen und ihrer Stütze beraubt.

Die Annahme, welche unser Kritiker die Ergänz*ungs*hypothese nennt, daß dem Pentateuch eine einzige, wohl zusammenhängende, aber stark interpolirte Urschrift zum Grunde liege, wird als äußerst schwach begründet befunden, da ihre Hauptstütze keinen Stand hält. Es wird nämlich von unserm Kritiker als eine falsche Wahrnehmung dargestellt, daß nach Aussonderung der sogenannten jehovistischen Abschnitte, welche von einer spätern Hand herrühren sollen, die elohistischen ein gut geordnetes, wohl zusammenhängendes, planmäßiges Ganzes darstellen, und dadurch ist der Ergänzungshypothese die stärkste Unterlage genommen.

Was also die formelle Beschaffenheit des Pentateuch betrifft, so sind sämmtliche Momente, welche man aus derselben zum Beweise einer spätern Abfassung dieses Buches anführt, zu diesem Zwecke nicht dienlich; die destruktive Kritik hat in Ansehung der Form des Pentateuchs nichts für sich, was zur Annahme einer spätern Entstehung dieses Buches nöthigte.

Die Aufgabe des zweiten Theiles dieser Schrift ist die Prüfung der aus dem Inhalte des Pentateuchs entnommenen Beweise für eine nachmosaische Entstehung desselben, oder die Untersuchung, ob diejenigen Erscheinungen in dem Inhalte dieses Buches, welche seine Entstehung nothwendig in eine spätere Zeit versetzen sollen, in der That nur von einem spätern Verfasser herrühren können oder für die spätere Abfassung des ganzen Buches wirklich beweisend sind. Es werden im ersten Kapitel (S. 162—230), mit welchem diese Schrift jezt abgebrochen wird, die zahlreichen Einzelheiten in Betracht gezogen, in welchen man die deutlichsten Merkmale einer spätern Abfassung des Pentateuchs zu finden glaubt; die Beleuchtung der pentateuch. Regelung des Familien- und Staatslebens der Hebräer und die pentateuch. Bestimmung der gottesdienstlichen Verfassung nebst der ihr zu Grunde liegenden theoretischen Grundanschauung ist erst im Entwurfe angezeigt. Jene zahlreichen Einzelheiten sind archäologische Bemerkungen, geographische Angaben, historische Notizen und pentateuchische Gesetze. Es zeigt sich aber bei der sorgfältigen Betrachtung dieser Gegenstände, daß auch sie dem Pentateuch das Alter nicht rauben, welches ihm die Tradition zuschreibt, da sie sämmtlich nicht aus zureichenden Gründen, größtentheils aber ohne Grund für nachmosaisch ausgegeben werden und die Bestandtheile, bei welchen die Einwendungen gegen mosaische Entstehung einige Erheblichkeit haben, so selten, untergeordnet und von ihrer Umgebung ohne Störung des Zusammenhanges so leicht trennbar sind, daß sie im nöthigen Falle als Interpolationen erklärt werden können und auf diese Weise der Echtheit des Pentateuchs im Ganzen keine Ge-

fahr bringen. So ist in Betreff der geographischen Angaben z. B. selbst der Name Dan Gen. XIV, 14 nicht entschieden nachmosaisch, weil die Annahme nicht grundlos ist, daß es im Norden von Palästina in geringer Entfernung zwei Ortschaften Namens Dan gegeben habe. Was die historischen Notizen anbelangt, so ist z. B. die Bemerkung Gen. XII, 6. „Damals waren die Kanaaniter im Lande“ — eben so wenig nothwendig als nachmosaisch anzusehen, da auch ein Schriftsteller, zu dessen Zeit die Kanaaniter noch im Lande waren, in Beziehung auf eine ihm ferne Begebenheit, wenn er nur die Sachlage beschrieb, sich so ausdrücken konnte. Unter den vergeblich nachmosaischen Gesetzen verliert z. B. die Verordnung Deut. XIX, 14: „Du sollst die Grenzen deines Nachbars nicht verrücken, welche die Vorfahren deiner Erbportion bestimmt haben“ — allen Schein einer spätern Entstehung, wenn nur der Vers bis zu Ende gelesen wird, da er in eine Zeit versezt, zu welcher das Land der Theilung noch nicht in Besitz genommen war, wornach dann auch גבלו im ersten Theile des Verses im Sinne eines futur. exact. aufzufassen, also zu übersetzen ist: „welche die Vorfahren gesezt haben werden.“ So zeigt sich in allen Punkten die Schwäche und Unhaltbarkeit der Beweise, welche die destruktive Kritik für ihre Ansicht vorbringt; weder die Form, noch der Inhalt des Pentateuchs giebt Thatsachen an die Hand, welche seine spätere Entstehung beweisen.

Wir scheiden von diesem gelehrten, mit großem Fleiße und kritischer Gewandtheit ausgearbeiteten Buche des Herrn Prof. Welte mit dem lebhaften Wunsche, daß ihm bald Muße werden möge, die glücklich geführten kritischen Untersuchungen zu vollenden.

3.

System der göttlichen Thaten des Christenthums, oder: Selbstbegründung des Christenthums, vollzogen durch seine göttlichen Thaten. Von Fr. Xaver Dieringer. Zwei Bände; I. 479, II. 467 S. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1841.

Vorliegende Schrift, welche der Herr Verfasser, als Lehrer in den Clerikal-Seminarien theils zu Freiburg im Breisgau, theils zu Speier ausgearbeitet hat, entwickelt den Gedanken „daß sich das Christenthum durch seine göttlichen Thaten in der Welt als die absolute Religion eingeführt, nachgewiesen und festbegründet, so daß es sich einen unüberwindlichen Bestand für die ganze Dauer der Welt gesichert habe.“ Göttliche Thaten sind dem Verfasser Ausdrücke göttlicher Zwecke, sowohl Dollmetscher und Begläubiger der Absichten Gottes, als auch schlechthin Vollstrecker des göttlichen Willens, je nach Verschiedenartigkeit der Absichten Gottes. Auch offenbart eine und dieselbe That, in verschiedene Beziehungen gestellt, immer eine diesen Beziehungen entsprechende Energie. Diese Verschiedenartigkeit der göttlichen Thaten in ihrer zusammengehörigen Ganzheit der Absicht Gottes bildet des Verfassers System.

„Göttliche Thaten des Christenthums rc.“ sind also die Reihe jener außerordentlichen Erscheinungen des Christenthums, die in ihrer höchsten und lezten Würdigung schlechterdings keine andere Erklärung, als die einer unmittelbaren göttlichen Causalität zulassen, welch göttliche Causalität sie nicht nur in ihrem faktischen Eintritt, sondern auch in den fortlaufenden Wirkungen des Christenthums beurkunden, — vermöge welchen sich dieses einerseits in einer weltüberwindenden Siegesmacht in Aufhebung der vor ihm vorhandenen Re-

ligionen zeigt, als anderseits in seiner weltumfassenden Hervortretung und eigenen freien Selbstständigkeit sich in Geltung sezt.

Das Buch zerfällt somit in zwei Theile.

Der erste Theil begründet den Eintritt des Christenthums in die Welt, seine Stellung zu den verschiedenen in der Welt vorhandenen Religionen, seine Bekämpfung und Besiegung derselben. Es ist dieser Theil unter folgenden Abschnitten behandelt: Die göttlichen Thaten des Christenthums überwinden a. das Heidenthum, b. das Judenthum, c. verklären sowohl die dem Irrthume des Heidenthums, als der Beschränktheit des jüdischen Partikularismus entrissenen, substantiellen Wahrheiten, und nehmen, insofern dieselben universelle Wahrheiten sind, diese zur Grundlage der christlichen Doktrin.

Der zweite Theil hat das Christenthum in seinem Siege und seiner freien Lebensentfaltung zum Gegenstande. Es wird darin dargethan, wie durch die göttlichen Thaten desselben a. die göttliche Wahrheit enthüllt, b. das Werk der Erlösung vermittelt, c. die Gründung der Kirche und des neuen Lebens bewerkstelligt worden sei. Der I. Theil hat also die Polemik, der II. Theil die Dialektik der göttlichen Thaten zum Gegenstande.

Dem Werke ist eine vorarbeitende Einleitung vorgesezt, in welcher die mancherlei, zu verschiedenen Zeiten vorgebrachten Anschauungen und Deduktionen der Philosophie über Offenbarung und Wunder ihre Würdigung erhalten. Es wird bewiesen das Ungenügende des Supernaturalismus, welcher die göttlichen Thaten blos als demonstrative Mittel würdigt; das Flache, Einseitige und Verwerfliche des Spiritualismus, Moralismus, Rationalismus und Mythicismus, und gezeigt, wie um die göttlichen Thaten des Christenthums gehörig zu würdigen, man durchaus vorurtheilsfrei und los von aller

abstrakten Befangenheit, dieselben einzig aus seiner Geschichte erschauen und erheben müsse, welche durchweg zu sehr den Charakter des Wunderbaren und der damit gesetzten Einwirkung der göttlichen Vorsehung an sich trage, als daß man nicht zur Annahme gezwungen würde, daß das Christenthum nicht anders, als durch Wunder begründet sei, die aus einem schöpferischen unmittelbaren göttlichen Willen, als lezter Causalität hervorgegangen sind — und da überdies diese Wunder nicht nur in dem durch sie begründeten neuen Leben ihre Bestätigung finden; sondern auch als in der Zeit fortlaufend historisch einander begründen, so ist auch ihre Läugnung nicht anders, als nur mit der gänzlichen Läugnung aller geschichtlichen Thatsachen auszusprechen.

So viel über die Einleitung. Gehen wir nun zur eigentlichen Abhandlung über.

I. Theil. (Erster Abschnitt) Aufhebung des Heidenthums durch göttliche Thaten rc. Es beginnt dieser Abschnitt mit der Würdigung der politischen und geistigen Weltverhältnissen des Heidenthums, in die das Christenthum bei seiner positiven Setzung eintrat. Aus der Art und Weise nämlich, wie sowohl im Allgemeinen das Heidenthum nach den Sagen seiner Dichter und Orakel einen positiven Akt der göttlichen Einwirkung in die Weltverhältnisse zu einer bestimmten Zeit erwartete, als auch, wie durch eine besondere und immer stärkere Anregung der Gemüther, dieselben zur Aufnahme vorbereitet wurden, wird der providenzielle Weg zur Einführung des Christenthums an die Stelle des Heidenthums erschaut, und hierauf weiter ermittelt, daß in der ganzen Geschichte keine andere Erscheinung nachzuweisen ist, welche zur Erklärung ihres Thatbestandes so nothwendig und so dringend eine höhere und übermenschliche Dazwischenkunft in Anspruch nehme, als die Einführung und Begründung des Christenthums inmitten des heidnischen Polytheismus. Der Verfasser unterstüzt seine Ansicht über diesen Gegenstand mit den Aussprüchen der Väter: Origenes, Athanasius, Eusebius rc.,

welche zur Erklärung der so ungemein schnellen Verbreitung des Christenthums unter den Heiden eben auch keinen andern Grund zureichend fanden, als den einer besondern göttlichen Einwirkung für die Sache des Christenthums.

Diese göttliche Einwirkung mußte sich aber nicht blos in einer Zeitzubereitung und Benutzung der Umstände, noch in einer geistigen Zubereitung derer, die unterrichteten und derer, die unterrichtet werden sollten, was der Verfasser providenzielle Einführung des Christenthums nennt; sondern in direkten und augenscheinlichen Ausdrücken der göttlichen Macht kund thun; weil ohne das Bewußtsein augenscheinlicher göttlicher Thaten, die Apostel weder das Christenthum gepredigt, noch ihre Predigt einen Einfluß auf die Heiden ausgeübt hätte; da allweg die Heiden von einer geoffenbarten Religion erwarteten, daß sie sich durch göttliche Thaten beglaubige. —

§. 21 enthält in chronologischer Folge Zeugnisse des christlichen Alterthums über das Vorhandensein und den Fortbestand der göttlichen Thaten, welche nach der Verheißung des Herrn Marc. 16. 15—20 das zu verkündigende Evangelium begleiten mußten.

Nach der Begründung des Vorhandenseins der göttlichen Thaten durch positiv-historische Zeugnisse, spricht §. 22 ausführlicher von der Zweckbeziehung der göttlichen Thaten gegenüber dem Heidenthum. Die göttlichen Thaten sind eben so nothwendig für die Verkünder des Christenthums, denen sie als Ausdrücke und Zeugnisse des göttlichen Wohlgefallens mit ihrem Werke gelten, und darum nach dieser Seite hin Mittel sind, denselben Muth und Standhaftigkeit zur Fortsetzung ihres Werkes einzuflößen, als sie nach der andern Seite erforderlich sind, das verkündigte Wort in den Glaubigen zu befestigen, die sie bis zur Marter zu erstärken vermögen, welche (Marter) dann selbst wieder, sowohl an sich, als in ihren das Heidenthum überwindenden Mitfolgen eine eigene Species göttlicher Thaten wird.

Auf die Auseinandersetzung der Zweckbeziehung der göttlichen Thaten dem Heidenthum im Allgemeinen gegenüber, liefert §. 23 den speziellen Nachweis der **Ueberwindung des heidnischen Cultus** bis in die lezten Fasern seiner grauenvollen Verirrungen. Auch hier sind genügend beweisende Stellen der Väter über den Hergang der Zerstörung des heidnischen Cultus durch die Thaten des Christenthums angebracht. In der Schlußfolgerung stellt der Verfasser das Ganze des §. in Uebersicht pag. 184: „indem das Christenthum durch seine göttlichen Thaten den dämonischen Zauberkreis durchbrach und vernichtete, emancipirte es die Heiden vom Götzendienste und eben hiemit von der Verirrung des Polytheismus. Dieß geschah dadurch, daß die **wahren göttlichen Thaten** des Christenthums die **Scheinwunder** der Heidenwelt überwandten und dieselben sistirten, somit den Christengott als den allein Wahren, weil allein Allmächtigen, darstellten. Das zweite Stadium dieser zerstörenden Wirksamkeit bildete die **Bewältigung der Dämonien**, d. h. die Aufhebung jener physischen und psychischen Zerrüttungen, welche sich aus dämonischem Einflusse herleiten, und die Väter glaubten sich in ihrem guten Rechte zu wissen, wenn sie die Götter der Heiden Dämonien nannten; ging ja der Zerfall des Götzendienstes mit dem Sturze der dämonischen Mächte Hand in Hand, und fehlte es ja nicht an Vorkommnissen, daß die Dämonien selber, gefoltert durch den Namen des Gekreuzigten, ihre Dieselbigkeit mit den heidnischen Gottheiten bekannten. Drittens endlich zeigte sich die Kraft des Kreuzes so allgewaltig, daß schon die bloße Anwesenheit von Christen bei Götzenopfern die ganze Handlung ins Stocken brachte, und die Anhänger des Heidenthums zu Maßregeln drang, deren blutiger Ernst zum mindesten soviel beweist, daß die Diener des polytheistischen Cultus in dem Christenthume ihren furchtbarsten Widersacher erkannten.“

Hierauf geht der Verfasser auf die Ursachen ein, warum, da das Heidenthum in seinem Glaubensobjekte von den Thaten

des Christenthums schon überwunden und sein Cultus in Auflösung war, dennoch die göttlichen Thaten noch lange Zeit dem Unglauben der heidnischen Philosophie gegenüber sich siegreich zeigen mußten. — Die Stärke der Kirchenväter in ihren Beweisführungen gegenüber den christenthumsfeindlichen heidnischen Philosophen. — Vielseitigkeit der Einwürfe und der dagegen geführten Beweise. — Der Unglaube, den die Heidenwelt dem Christenthume nach allen Richtungen entgegensezte, ist der sprechenste Beweis für die Energie seiner göttlichen Thaten (§. 24). —

Mit der sofortigen Wegräumung aller Hindernisse, welche dem Christenthume im Weg standen, war es nun an dem Punkte angelangt, sich in den heidnischen Staaten ausschließend geltend zu machen und denselben seine Institutionen aufzudrücken. Wie dieses geschah, mit welchem Kampf und Erfolg ist in §§. 25, 26 ausführlich nachgewiesen. Die nach der Besiegung des Heidenthums spärlichere Hervortretung der göttlichen Thaten nach dieser Seite hin, erklärt der Verfasser aus den weggeräumten Hindernissen selber, da der Sieg nicht mehr des Kampfes bedarf. „Das Christenthum (p. 228) war eine Macht geworden, die es getrost mit jeder Andern aufnehmen konnte; die Kirche stand mit ihrer weltgebietender Autorität da und der Glaube des Einzelnen hatte an dem Glauben Aller seine Nahrung und Gewährleistung; es hatte sich die ausgebildetste heidnische Intelligenz mit der göttlichen Wahrheit *vermählt*, und die göttliche Vorsehung konnte es getrost dem Eifer der Gläubigen und ihrer geräuschlos wirkenden Gnade anheim geben, im Verlaufe der Jahrhunderte Schritt für Schritt den Kreis der christlichen Gemeinschaft zu erweitern."

(Zweiter Abschnitt) Ueberwindung und Aufhebung des Judenthums rc.

§. 27. Die Hauptarbeit, welche das Christenthum am Heidenthum zu vollbringen hatte, nämlich seine Entäußerung des Polytheismus und Annahme des Monotheismus, hatte bei der Bewältigung des Judenthums, das doktrinell und for-

mell dem Christenthum eine nähere Anknüpfung erlaubte, nicht statt; hingegen mußte eine kraftvolle Hervortretung göttlicher Thaten dasselbe von seinem einseitigen Partikularismus entkleiden, und zur Annahme der universellen Erwählbarkeit aller Menschen zur Kindschaft Gottes bestimmen, welcher Ansicht es nach allen Richtungen seiner religiösen und politischen Weltanschauung entgegen war.

Die auf eine göttliche Causalität hindeutenden Thaten des Christenthums hatten also den Juden gegenüber die dreifache Aufgabe zu vollführen: a. nachzuweisen, daß der vom Christenthume behauptete Universalismus der göttlichen Erwählung aller Menschen, ein von Gott selber unmittelbar beglaubigter sei; b. faktisch herauszustellen, daß auch den Heiden die Theilnahme am göttlichen Segen beschieden sei und c. eine richtige Deutung des A. T. zu vermitteln, um eine Conformität dieser christlichen Doktrin mit den Aussprüchen der frühern an ihre Väter ergangenen Offenbarung darzuthun; insbesondere den ins Judenthum so tief eingelebten particularistischen Lehrsatz, vermöge welchem sie sich allein als von Gott auserwähltes Volk ansahen, zu Gunsten der christlichen Anschauung zu begründen. Dies der Inhalt von §§. 27—30.

Nachdem der jüdische Partikularismus und sein Ritual- und Ceremonialgesetz von den Thaten des Christenthums verdrängt waren, hatte sich die Offenbarung des Christenthums selbst als göttliche That den Juden zu legitimiren und seine Superiorität über alle vorhergegangenen göttlichen Offenbarungen nachzuweisen (§. 31 und 32). Zu dem Ende mußte das Christenthum vorzugsweise dem Judenthum gegenüber, die in ihm zur That gewordenen Verheißungen des Alten Bundes vorführen, die Wirklichkeit der im A. Bunde gesetzten Typen im N. B. vorzeigen, und sich in seinen eminenten Thaten, über jeden Einspruch erhaben, als positiv in der göttlichen Causalität gegründet, siegreich zeigen. Wie die göttlichen Thaten in allen diesen Punkten mit der ihnen ent-

sprechenden Energie hervortraten, zeigt Herr Dieringer eben so umfassend im Material, als klar in der Darstellung. — Auch mußte eine göttliche That das Gericht an denen vollziehen, die sich nicht durch die Thaten des Christenthums bekehren ließen; in welch lezterer Beziehung der Verfasser diesen Abschnitt mit den Worten schließt: „So stehen sie da die Juden unter den Völkern der Erde, unter Alle sich beugend und mit keinem die Bande der Freundschaft knüpfend; im Ganzen beharrlich in ihrem Glauben und gewissenhaft ängstlich in Festhaltung ihrer Satzungen, und dennoch des Segens verlustig, welchen Gott dieser Treue verheißen hat; harrend auf die Stunde der Erlösung, und tagtäglich durch die weitere Ausbreitung des Christenthums an ihren Hoffnungen Schiffbruch leidend; über Gebühr geächtet und mißhandelt von den übrigen Völkern, und doch des Friedens und der Freiheit nicht begehrend und sich ihrer unfähig erweisend, welche in christlicher und indifferentistischer Gesinnung ihnen dargeboten werden; nie aussterbende Herolde dessen, den ihre Väter ans Kreuz geschlagen, und der vom Kreuze herab die Menschheit an sich gezogen und an ihnen als Fremdlinge vorübergegangen ist. Wer wird sie befreien von ihrer Pein und ihren Aengsten und ihrem Jammer, diese sonst so reichlich begabte, vielbewegliche, sinnige, beharrliche Nation? Nichts anders als die Gnade Gottes in Jesu Christo."

Nachdem so in zwei Abschnitten die siegreiche Polemik der göttlichen Thaten gegen das Heiden- und Judenthum mit gehöriger Würdigung der inhärirenden Verhältnisse zur klaren Anschauung gebracht ist, wird §. 38 zum

Dritten Abschnitt übergegangen, welcher die Verklärung des Heiden- und Judenthums durch die göttlichen Thaten des Christenthums zur Aufgabe hat. Es wird in diesem Abschnitte nachgewiesen, von welcher Natur die Polemik der göttlichen Thaten des Christenthums ist, und wie das Christenthum seine Polemik an dem Heiden- und Judenthume ausgeübt habe. Der Verfasser be-

zeichnet die Natur der christlichen Polemik gegen das Heiden- und Judenthum als kein bloßes Regieren, Besiegen Zertrümmern, Zernichten; sie ist eine Bestimmtheit des göttlichen Handelns, und dem göttlichen Handeln ist es wesentlich zu schaffen, zu wahren, zu heilen, zu retten: Gott vernichtet nur das ihm feindselig widerstrebende, er zerstäubt nur den Irrthum, zerstört nur die Sünde, hebt nur das Unselige auf, und macht nur das Werk der Gottlosen zu nichte. Auf Lehre, Leben und Institutionen des Heiden- und Judenthums losgehend, entwickelt es eine zerstörende Kraft; aber was es auflöst und zerstört, ist nur das Beschränkte, Verzerrte, Verkehrte, Ungöttliche und Nichtige. Das Wahre und Göttliche dagegen beläßt es in seinem Bestande, macht es frei von seinen Entstellungen und verklärt dasselbe, es eingliedernd einer höhern Ordnung.

Zu diesen positiven Ergebnissen der Polemik der göttlichen Thaten, welche das Christenthum als unverwüstliche Lebenskeime je aus dem Juden- und Heidenthum in seine neue Pflanzung aufgenommen hat, gehören: Die Lehre von der Einheit und Persönlichkeit Gottes (§. 39); die Lehre von der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes und ihrem Zusammenhange mit der auf der Menschheit lastenden Sünde (§§. 40 und 41); die vom Menschen (§. 42) und von den göttlichen Führungen des Menschen zur Erlösung (§. 43); die Lehre von der, bei der vorchristlichen Menschheit allgemein anerkannten Erlösungsbedürftigkeit (§. 44).

Als so das Christenthum durch seine göttlichen Thaten dem Heiden- und Judenthume eine Summe der in ihnen selber liegenden göttlichen Wahrheiten zum Bewußtsein gebracht, ihnen also die Grundelemente des Christenthums aus ihrer eigenen Religion vor Augen gelegt hatte, konnten auch die redlich nach Wahrheit Forschenden Beifall und Annahme ihm nicht änger versagen; und das Christenthum begann jezt in seiner eigenen freien Hervortretung, die christlichen Lehren und das

christliche Leben zu entfalten und zu begründen. Die Art, wie es sein Werk vollführte, füllt den

II. Theil des hier besprochenen Buches, welcher die Dialektik der göttlichen Thaten zum Inhalte hat.

Ist es Aufgabe der Polemik der göttlichen Thaten das Unchristliche zu bekämpfen, so ist die Dialektik angewiesen, dem Christlichen sein göttliches Recht zu bewahren; obschon Beide auch wieder bei ihren Operationen oft ineinander übergreifen.

Welchen Umfang die Dialektik überhaupt einnimmt, ist schon Oben angeführt worden und Ref. fügt hier nur bei, daß er die aufgestellte Eintheilung, für eine sehr sachgemäße hält; weil sie die göttlichen Thaten an der Absicht und dem Zwecke der göttlichen Offenbarung ermißt, d. h. nachweist, inwiefern der Zweck der göttlichen Offenbarung in den göttlichen Thaten ausgesprochen und vollzogen ist.

Das Erste also, was durch die göttlichen Thaten des Christenthums in diesem Theile nachzuweisen obliegt, ist, daß sie die zur Erlösung nothwendige Lehre vermittelt haben.

Lehr- und Prophetenamt Christi. Christus ist Lehrer der Menschheit. §. 47 zeigt, wie sich Christus als Träger einer neuen und vollendeten Offenbarung, nicht nur in der Autorität eines von Gott gesandten Lehrers der Menschheit darstelle; sondern sich die gleiche Natur mit Gott dem Vater vindicire, durch welch leztere Darstellung seine Person zu den übrigen Stellvertretern Gottes sich in einem absoluten Unterschiede zeigt, was zur Aufnahme seiner Lehre von größtem Erfolge ist. Die Art wie Christus als Lehrer die Wahrheit seine Lehre vermittelte, geschah bei offenen und schlichten Gemüthern schon um seiner selbst willen; jene hingegen, welchen die Unbefangenheit und der redliche Sinn fehlte, wies er auf die Erprobung der Wahrheit seiner Lehre im Leben; anderen vermittelte er seine Lehre durch die Hervorhebung und Hinweisung auf die Typen und Weissagungen mit ihren schon

in Erfüllung gegangenen und noch zu erfüllenden Momenten; wieder andern durch Hinweisung auf seine göttlichen Thaten.

Diese der Menschheit zu vermittelnde Lehre hat aber nur jene Wahrheit zum Gegenstande, die das religiöse Glauben, Wirken und Hoffen in Anspruch nehmen; denn Alles, was dem Menschen vermittelt werden soll, muß sich auf diese Dreiheit beziehen; und darum hat das Christenthum in seinen göttlichen Thaten nachzuweisen, in welchem Zusammenhang dieselben zu Glauben, Wirken und Hoffen des Menschen stehen (§. 48).

§. 49 behandelt nun specieller die eben bezeichneten und durch die göttlichen Thaten des Christenthums ausgesprochenen Lehrsätze. Der Verfasser stellt billigerweise die Lehre von der Person Christi als Fundamentallehre oben an; weil jede andere Frage über den Werth eines christlichen Lehrsatzes von dieser Lebensfrage des Christenthums abhängig ist, wer Christus sei. Um diese Frage zu beantworten, wird eine dreifache Reihe göttlicher Thaten angeführt, welche das Zeugniß für die Gottheit Christi ablegen. Die Einen wirkt Er selber, um sich in seiner Würde zu legitimiren; die Andern wirkt Gott zu seinen Gunsten; die Dritten wirken die Gläubigen in seinem Namen.

Das gewonnene Resultat ist: (p. 43) „Christus ist wahrhaftig der Sohn Gottes: denn als solchen bezeugt er sich selber durch seine aus eigener Machtvollkommenheit vollbrachten Thaten; als solchen bezeugt ihn Gott vom Himmel herab, ihm seine Engel als Diener unterordnend und ihn mit ausdrücklichen Worten als seinen Vielgeliebten erklärend; als solchen bezeugen ihn die Werke seiner Angehörigen.

§. 50 geht der Verfasser zu dem Nachweis der Gottheit Christi aus den göttlichen Thaten des Christenthums nach der Lehre der Väter über.

Von dieser ausführlichen Untersuchung über die Gottheit

Christi, nach der Lehre der Väter, wird (§. 51) zur Lehre von Christus dem Gottmenschen übergegangen. An die Lehre von Christus dem Gottmenschen werden (§. 52) die wichtigsten Häresien über die Person Christi angereiht, die vom Standpunkte der göttlichen Thaten aus bekämpft werden. Hierauf wird (53) die Beziehung der göttlichen Thaten zur Lehre vom heil. Geist und zur Dreipersönlichkeit Gottes (54) abgehandelt.

Es wäre nun zu erwarten gestanden, daß an die durch göttliche Thaten vermittelte Gotteslehre, die Lehre von der Wirksamkeit Gottes in Christo zum Heile der Welt, also die noch übrigen bezüglichen Glaubenslehren angereiht würden, da aber die zu Erörternden, wesentlich als das Werk Christi dastehen und in dem Begriffe der Erlösung als ihrem Lebenspunkte fußen, in welcher sie allein ihren vollen Werth und ihre wahre Bedeutung erhalten, so ist es, wie der Verfasser that, angemessener und dem Organismus der Schrift zusagender, wenn dieselben erst im zweiten Abschnitt, wo von der Begründung des Christenthums durch göttliche Thaten in der Vollziehung der Erlösung die Rede ist, zur Abhandlung kommen, und hier die noch rückständige Darlegung über die Verschiedenartigkeit der Lehre Jesu dem Inhalte nach erfolgt.

Der Verfasser läßt also auf die Beziehung der göttlichen Thaten zur Lehre vom heiligen Geist und zur Dreipersönlichkeit Gottes den Nachweis folgen: daß die christliche Offenbarung zugleich eine göttliche Gesetzgebung sei. Der hier zu ermittelnde Satz ist: wie durch die göttlichen Thaten des Christenthums die Vorschriften des Gott verbundenen Lebens, ihre praktische Verwirklichung erlangt haben und fortwährend noch erheischen.

Es ist eine ganz natürliche Annahme, daß wenn überhaubt die göttliche Offenbarung, die zur Wiederherstellung des Menschen geschah, auch als eine Gesetzgebung sich

kund that, dieses nicht nur von der Offenbarung im A. B., sondern vorzugsweise von derjenigen Offenbarung zu erwarten stund, die eben sowohl die Gesetzgebung des A. B. zu erhärten hatte, als sie durch die Person ihres Trägers, ohne menschliche Zwischenvermittlung, als absolut und lezte Vorschrift zur Rehabilitation der Menschheit gegeben wurde.

Das Christenthum ist also auch göttliche Gesetzgebung (§. 56). Um sich aber vor Mißverständniß zu verwahren, drückt sich der Verfasser p. 124 hierüber so aus: „So sehr man sich, gegen das Unterfangen zu verwahren hat, die Lehre des Christenthums in einem Moralsystem aufgehen zu lassen, (was gewöhnlich von denen geschieht, die unter ihren praktischen Tendenzen den theoretischen Unglauben unterbringen, der sie beschlichen hat) eben so nachdrücklich hat man auch auf der Anerkennung der gesetzgebenden Autorität Christi zu verharren und der Irrlehre zu widersprechen, daß es im Bunde der Gnade außer dem Unglauben keine die Gemeinschaft mit Gott aufhebende Sünde gäbe, und daß die Werke zur Erlangung der Seligkeit überflüssig, oder gar hinderlich seien. Das Christenthum ist nicht Aufhebung des Gesetzes, nicht die Religion der Gesetz- und Zuchtlosigkeit, sondern es hat das Gesetz vergeistiget, nach seiner vollen Bedeutung sanktionirt und dem äußerlichen „Du sollst" das innerliche „Ich will" zugesellt." — Zur Erhärtung dieses Satzes wird dann in das Verhältniß des Christenthums zur mosaischen Gesetzgebung eingegangen. — Das Christenthum ist göttliche Gesetzgebung, weil der Träger derselben der göttliche Gesetzgeber selber ist. Die Offenbarung im A. B. war Gesetzgebung, aber die concrete Verwirklichung des Gesetzes im A. B. ist noch nicht in die irdische Erscheinung eingetreten, was im Christenthum geschehen muß, denn hier ist nicht nur das objective Gesetz passiv vom Gesetzgeber hingestellt, sondern dieses gegebene Gesetz wird zugleich auch durch die Person des Vermittlers desselben allseitig vollzogen. In dieser Vollziehung des Gesetzes durch den Mittler selbst, sieht der Mensch

das Vorbild seiner in Nachvollziehung des Gesetzes zu erwirkenden Umänderung, so daß er sein Leben nicht blos, wie im A. B., nach den gegebenen Regeln einrichten, sondern dasselbe in Wirklichkeit im Leben Christi zum vollständigen Nachbilde bringen muß. Die ganze Fülle des Lebens Christi kommt aber nicht vollkommen im Nachbilde des Einzelnen zu Stande, sondern drückt sich erst im Leben der ganzen Gemeinschaft aus, wozu das Leben des Einzelnen nur seinen Beitrag liefert. Dies im Allgemeinen der Inhalt von §. 56.

Nach diesem unterwirft der Verfasser seiner Betrachtung: ob und in wie weit die göttlichen Thaten des Christenthums die Realisirung des christlichen Lebens erschauen, und welche Grundsätze für die Einrichtung desselben sich aus ihnen ableiten lassen. §. 57 zeigt den Zusammenhang der göttlichen Thaten des Christenthums mit den Vorschriften für ein gottverbundenes Leben.

Die Thatsache der Menschwerdung Gottes kommt hier zuerst in den Nachweis ihrer Bedeutsamkeit für das christliche Leben. Es werden aus der Menschwerdung Gottes folgende Momente für das christliche Leben ermittelt: Das christliche Leben beruht auf freier und freudiger Selbstverdemüthigung vor Gott; auf unbedingter Unterwerfung unter den Willen Gottes; auf maaßloser Liebe gegen Gott; auf einer Zeit und Ewigkeit umfassenden liebethätigen Wirksamkeit für die Geschöpfe und Werke Gottes; auf ernster Würdigung der dem Menschen unter den Werken Gottes angewiesenen Stellung; auf fortwährendem Ergreifen und Festhalten der Kindschaft Gottes. — Es ist es aber Christus nach seiner göttlichen Natur, der hier dem Menschen zum Vorbild gegeben ist; wie aber der Mensch nach diesem Vorbilde göttliche Vollkommenheit erstreben könne, darüber gibt ihm die Thatsache der Menschwerdung selbst den Aufschluß.

§. 59 enthält weiter die einzelnen Züge dieser Vorbildlichkeit im Leben Christi. Die hier angefügten Bemerkungen aus Chrysostomus, Bernard rc., welche die vorbildlichen

Momente des Lebens Christi detaillirend vorführen, dienen sehr zur Erläuterung. — Wie aber die Thaten Christi Vorbilder für den sittlich religiösen Wandel der Gläubigen sind, so sind auch (§. 60) die göttlichen Thaten der Gläubigen, indem sie im Nachbilde Christi, dessen Thaten in bestimmten Zügen wiederholen, selbst wieder Vorbilder für den christlichen Wandel.

Nachdem der Verfasser gezeigt hat wie durch die göttlichen Thaten die Vorschriften des gottverbundenen Lebens ihre praktische Wirksamkeit erlangt haben und fort erheischen, geht er §. 61 auf den Beweis ein, wie durch die Thaten des Christenthums die göttlichen Verheißungen sich zum Theil schon verwirklicht haben, zum Theil als bestimmt zu verwirklichende Gewähr leisten. Da sich aber die göttliche Verheißung des Christenthums, theils auf seine Begründung in der Welt, theils auf seinen Fortbestand und theils auf die endliche Entscheidung des Reiches Gottes auf Erden beziehen, so sind dieser Ermittlung die nachfolgenden §§. zugewiesen.

Von der Enthüllung der Wahrheit über den lezten Akt des Reiches Gottes auf Erden, geht das Buch zu b. der Aufgabe der Dialektik:

Vermittlung des Werkes der Erlösung durch göttliche Thaten über. §. 65. Das Christenthum als die absolute Religion ist eine Anstalt der Erlösung. Obschon zur Ermittlung dieses Satzes der Verfasser etwas breit ausholt, was nach dem Bedünken des Referenten nicht ganz ohne Nachtheil für das zu steigernde Interesse des Buches geschehen ist, auch die vorkommenden Recapitulationen etwas ermüden, so läßt die Wichtigkeit dieses Hauptstückes doch immer eine Rechtfertigung des hier Angemerkten zu. Der Erweis dieses §. ist: in Christus dem Urheber und Träger des durch seine Erlösung gewonnenen neuen Lebens der Menschheit, ist dieses Leben vollendet und der Herr hat jedem erworben Nachlaß der Sünde und ihrer

Strafe und zugewendet die göttliche Huld und Gnade; da aber darin die Erlösung für jeden Einzelnen noch nicht besteht, sondern jenes vorbildliche Leben in Christus des Menschen eigenes Leben werden muß, so muß die Genugthuung in Christus des Menschen eigene Buße, und die Huld Gottes hinwiederum ein Wohlgefallen an Ihm selber werden; so wie überhaupt die ganze Erlösung nicht blos in objectiver Anschauung für den Verstand zu verbleiben hat, sondern durch die That als der Menschheit Eigenthum aus ihr selber sichtbar werden soll. Alle Momente aber, von welchen die Erlösung der Menschheit bedingt, sind in der göttlichen That der Menschwerdung zu Grunde gelegt (§. 66). Auch die irdische Kreatur (der Verfasser hat aber hier die menschliche Leiblichkeit noch nicht in Betracht gezogen) hat Jesus in den Bereich seiner erlösenden Wirksamkeit eingeschlossen. Die irdische Kreatur ist durch Christi Erlösungswirksamkeit von dem über sie ergangenen Fluche befreit und der Hoffnung theilhaftig geworden, dereinst mit dem ganzen Geschlechte der Menschen in Frieden zu treten, und an der Verklärung derselben Antheil zu gewinnen, wenn einmal das Werk der Erlösung der Menschheit innerstes, persönliches Eigenthum geworden ist. Referent hat hier ungern vermißt, daß nicht an einzelnen Individuen, welche die Erlösung in sich zur vollkommenen Durchführung gebracht hatten, z. B. Franz von Assisi u. a. der Nachweis für die ausgesprochene Behauptung beigebracht wurde. Die Durchführung der dargelegten Reihenfolge der naturversöhnenden göttlichen Thaten Christi, sowie das Verhältniß der göttlichen Thaten zu den Naturgesetzen, welche in den §§. 69 und 70 besprochen werden, hält Ref. für eben so ausführlich als ansprechend und klar in Abhandlung gestellt.

§. 71 hat die Erlösung der menschlichen Leiblichkeit vollzogen durch die göttlichen Thaten Christi zum Gegenstand. Der Grund warum die menschliche Leiblichkeit bisher gleichsam unberücksichtigt außer Behandlung geblieben und nicht unter Einem in den §§. wo von der er-

lösenden Wirksamkeit Christi an der irdischen Kreatur die Rede ist, behandelt wurde, ist natürlich nicht darin zu suchen, als ob der Verf. die menschliche Leiblichkeit als eine von der irdischen Kreatur verschiedene Schöpfung ansähe, die darum an den Zuständlichkeiten derselben keinen Antheil hätte; sondern weil dieselbe die vollendetste irdische Schöpfung ist, und das von dieser überhaupt Gesagte, schon zum voraus auch von jener in ausgezeichnetem Grade gilt —. insbesondere aber, weil jene als ein Theil der Natur des Menschen, zu der Sünde wie zu der Erlösung, ein viel innigeres Verhältniß einnimmt, als dies bei der übrigen irdischen Kreatur der Fall ist, — so wird ihr auch eine ganz separate Würdigung zu Theil. Der Inhalt dieses §. ist: Der menschliche Leib blos als Organismus betrachtet, ist die höchste Spitze aller irdischen Kreaturen, sowohl in Würdigung seiner Schönheit und Vollendung der Form, als auch in Betracht seiner Empfänglichkeit, Fähigkeit und Superiorität über climatische und physikalische Verhältnisse. Aber er ist noch mehr dadurch im Vorzug vor dem andern irdisch Kreatürlichen, weil er die Wohnstätte und das unmittelbare Werkzeug des Geistes ist, an dessen Energie und Lebensfülle er Antheil gewinnt, dessen Gedanken er vollzieht, dessen Gepräge er an sich trägt, dessen Seligkeit und Kummer er theilt; da er die unmittelbar in das Gebiet des Geistes hineingezogene und in dessen Leben verflochtene Kreatur ist.

§. 72. Die göttlichen Thaten Christi zur Aufhebung der leiblichen Uebel. In die Behandlung fällt die ganze Reihe der leiblichen Uebel, die durch die Thaten Christi aufgehoben wurden; von der Heilung des Fieberkranken an, bis zur Heilung der Dämonischen (§. 73), und der Vernichtung des Todes (§. 74).

Die göttlichen Thaten haben aber nicht nur zum Zweck ihre in der Gegenwart entwickelte Kraft und Energie, sondern sie sind zugleich auch die Symbole künftiger Thatsachen auf dem Gebiete des Geistigen (§. 75). Göttliche Thaten

werden auch von den Gläubigen im Namen Jesu und durch das Zeichen des Kreuzes vollzogen; und diese erlösende Thaten nach allen Stufenfolgen, bewirkt durch die Bekenner Christi, stehen in fortlaufendem Zusammenhange mit den erlösenden Thaten Christi in dessen Namen sie gewirkt werden.

Dritter Abschnitt der Dialektik der göttlichen Thaten des Christenthums §. 77 (c.). Selbstbegründung des Christenthums &c. in der Stiftung und Bewahrung der Kirche und des höheren Lebens in derselben. Nachdem der Verfasser den Satz begründet, daß die Gründung des Christenthums auch die Gründung der Kirche sei und beide Begriffe wesentlich zusammengehören und wechselweise einander bedingen, so daß ohne Kirche kein Christenthum und ohne Christenthum keine Kirche denkbar sei, da erst in den beiden ausgesprochenen Momenten der volle Begriff der Kirche als des in der Zeit fortlebenden Christus, als des mystischen Leibes Christi erscheine — zeigt er, wie sich die göttlichen Thaten Christi in der Kirche selber wieder fortleben: „es sezt sich fort in der Kirche das göttliche Lehramt Christi in den autorisirten vom heil. Geiste geleiteten Lehrcorpus; es sezt sich fort das Mittleramt Christi in dem vom heil. Geiste geweihten Priesterthume des neuen Bundes; es sezt sich fort das Hirtenamt (königliche Würde) Christi in dem vom heil. Geiste gesezten Episcopate; es sezt sich fort das gottmenschliche Leben Christi in der durch die göttliche Wahrheit und Gnade bewirkten gottverbundenen Lebensgemeinschaft der Christgläubigen.“

Hierauf wird in das Verhältniß zwischen Christenthum und Kirche näher eingegangen und ermittelt, daß die Kirche ihren Ursprung nirgends anders als im Christenthum selber habe, daß sie nicht nur die Stiftung und Wiege, die Pflanzschule und Heimath des Christenthums, sondern in Wahrheit das concrete Christenthum selber sei, woraus folgt: daß das Werk Christi im heil. Geiste, die Kirchengründung

und Kirchenerhaltung, zu betrachten sei als die wesentliche zweite Seite der Erlösungsthat.

§. 78 beschäftigt sich mit dem speciellen Nachweis der auf die Gründung der Kirche sich beziehenden göttlichen Thaten. Christus hat die Kirche gewollt und absolut gesezt; (Stellen der Schrift) er hat in den Aposteln seine Stellvertreter autorisirt, und Petrus an ihre Spitze gestellt, daß er das Fundament der Kirche sei.

Die göttlichen Thaten, die zum Beweise der absoluten Gründung der Kirche nöthig sind, werden hervorgehoben, und hierauf zur Darlegung übergegangen, daß Christus, der ganz in ebenbürtiger Stellvertretung in seiner Kirche verbleiben wollte, auch nach seiner göttlichen Natur müsse repräsentirt werden, woraus das Princip der kirchlichen Unfehlbarkeit von selbst erhellet. Die Gründung der Kirche von dieser Seite (ihrer Unfehlbarkeit) geschah durch die Ereignisse des Pfingstfestes, wo die göttliche Autorität mit der autorisirten Menschheit in sichtbarer Weise vermählt wurde, und die Gründung der Kirche vollendet stund. — Um der Meinung zu begegnen, als nähme der Verfasser das Vorhandensein der Kirche erst mit dem Pfingstfeste an, spricht er sich selbst aus: (pag. 393) „nichts desto weniger aber war die Kirche auch schon vor den Ereignissen des Pfingstfestes vorhanden: sie war vorhanden in der Person des Erlösers selber, als der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur; sie war vorhanden in der Gemeinschaft der ersten Apostel und Gläubigen mit Christus als dem erschienenen Erlöser rc.; aber die vorhandene Kirche empfing im heil. Geiste ihr fortdauerndes Prinzip, den Lebenschaffenden, Lebenbewahrenden, Lebenvollendenden persönlichen Beistand."

§. 79 behandelt die wundervollen Gaben des heil. Geistes in der Kirche, besonders die Gaben der Sprache, über welche der Verfasser und besonders in Bezug auf leztere, sich in weitläufigere kritische Erörterungen in Be-

tracht der Ansichten protestantischer und katholischer Theologen über diesen Gegenstand einläßt, und als Resultat das Vorhandensein und den Fortbestand der Charismen innerhalb der Kirche fortlaufend in §§. 80, 81 durch Aushebung specieller Thatsachen nachweist. — §. 82. Die Erörterungen der Fragen über die Person des Wunderthäters; die Wunder der Häretiker; Ursachen des seltner Werdens der göttlichen Thaten innerhalb der Kirche; sind, obschon unbeschadet des Verständnisses, nach des Ref. Dafürhalten hier zu früh eingereiht, da die im §. 83 zur Abhandlung kommenden Gegenstände als: das gottesdienstliche Leben der Kirche, verherrlicht durch göttliche Thaten; Verehrung der Heiligen; Gebetserhörungen; offenbar dem Organismus der Schrift näher stehen.

Somit hätte Referent ein Buch zur Anzeige gebracht, dessen Grundgedanke Staudenmaier in seinen Schriften mehrfach in Anregung bringt, welchen jedoch, (falls von daher der erste Anlaß zu gegenwärtigem Buche in Hrn. Dieringer rege wurde, was natürlich dem Beurtheiler unbekannt ist) in seiner Vielseitigkeit und Tiefe aufgefaßt und mit Geschick und Einsicht zu einem selbstständigen System verarbeitet zu haben, das eigenthümliche und schöne Verdienst des Verfassers ist, so daß Referent keinen Anstand nimmt, gegenwärtiges Buch als eine recht erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der theologischen Literatur zu begrüßen, da es zum erstenmal die positiven Thaten Gottes zur Begründung des Christenthums *als* absolute Weltreligion umfassend und gründlich in einem Systeme abhandelt. Es ist dieser Gegenstand zwar nicht ein neuer, aber doch ein wieder erneuerter Weg das Christenthum zu begründen, da man lange genug, ja mehr als lange, der einseitigen Begriffsherrschaft gehuldigt hatte, welche sich selbst verherrlichend, Gottes gewaltige Thaten nicht mehr der Achtung werth hielt, ja selbe, wo und wie man könne abzumagern, für Streben und Zweck der Wissenschaft anpries, was weiter nothwendig dahin führte, daß, da das Christenthum nur in einseitiger Begriffswissenschaft gesucht wurde,

dasselbe je nach dem Maaße der Mißachtung der göttlichen Thaten, unter der Hand des Forschers, mehr und mehr verloren ging, und verloren gehen mußte, weil das Christenthum in seinem Grundcharakter vorzugsweise göttliche That ist, als solche in die Welt trat, und fortwährend nur als solche in der Menschheit vermittelt wird.

Daß diejenigen katholischen Theologen, welche mit außer Achtlassung des in diesem Buche besprochenen Gegenstandes ihr ganzes Heil nur im Begriff der Lehre suchten, eben so sehr sich den Beweis gegen die Gegner der Kirche im Allgemeinen erschwert haben, als sie in praktischer Anbauung des Christenthms mit allen ihren Leistungen nur an der protestantischen Unfruchtbarkeit, woher dieses einseitige Verfahren seinen Ursprung nahm, participiren, werden sie selbst schon, so wie Andere eingesehen haben. Daß Hr. Dieringer im Interesse der katholischen Kirche, von dieser Seite, die Begründung des Christenthums wieder aufgegriffen, gereicht ihm, wie bereits bemerkt, zum Verdienste. — Die Darstellung hat Wesentliches nichts übergangen und entwickelt sich im Ganzen folgerichtig, wenn auch einige kleinere Parthieen hie und da besser einzureihen gewesen wären, so wie Manche in Betracht ihrer Wichtigkeit minder Wichtigem gegenüber eine verhältnißmäßigere Behandlung hätten ansprechen können.

4.

Die neuesten Zustände der kathol. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage. Mit einem Rückblick auf die russische Kirche und ihre Stellung zum heiligen Stuhle seit ihrem Entstehen bis auf Katharina II. Von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums des h. Philippus Neri. XXIV, 544. Mit einem Bande Documente. 378. Augsb. bei K. Kollmann 1841. Wien bei C. Gerold.

Wenn eine Kirche gedrückt wird, so kann diese Erscheinung verschiedene Gründe haben. Der Druck kömmt entweder von einer entgegengesetzten Confession, und dieses wird nur dann der Fall sein, wenn diese Confession selbst unmittelbar eine politische Macht bildet, so die englische Hochkirche gegenüber der katholischen Kirche Irlands, den schottischen Nonintrusionisten oder den englischen Dissenters, oder er kömmt von der Staatsgewalt, wenn diese ein bestimmtes kirchliches Bekenntniß zur Grundlage des Staatslebens macht, aber andere Confessionen im Lande schon vorfand, oder aber später solchen Aufnahme bewilligen und Zugeständnisse machen mußte.

In allen diesen Fällen hat die Unterdrückung kirchlichen Grund und Zweck. Allein eine Regierung kann eine Kirche auch drücken aus politischen Gründen. Die Staatsregierung fürchtet dann entweder eine Kirche wegen ihrer grundgesetzlichen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Staat, zumal wenn eine solche Kirche eine alle nationellen und staatlichen Begrenzungen überschreitende Universalität besitzt, wie diese die katholische Kirche zeigt, wo die Staatsregierung neben sich eine unabhängige ja in letzter Instanz wenigstens in einer Rücksicht auswärtige Kirchenregierung sieht; hier hat dann die Staatsfeindlichkeit einen politischen Grund, aber doch noch

mit einem kirchlichen Element vermischt, oder aber diese ist rein politisch, wenn die Staatsregierung, von einem abstracten Staatsmechanismus ausgehend und ihn stets weiter auszuführen entschlossen, jedes corporative, autonomische, selbstständige Element als solches ohne Rücksicht auf den Inhalt bekämpft, gleichviel ob es sich sachlich als solches geltend zu machen sucht, z. B. in der Emancipation der Erziehung und des Schulunterrichts von der Staatsregierung oder mehr in der Rechtsform, als provinciale und communale Autonomie; so in Frankreich unter dem Einfluß einer in der Revolution zum praktischen Sieg gelangten Staatstheorie.

Es fragt sich nun: aus welcher dieser Ursachen stammt in Rußland die wohl unbezweifelbare Unterdrückung aller andern christlichen Kirchen außer der griechisch-russischen?

Gewiß nicht aus einer kirchlichen Begeisterung und dem dadurch getriebenen Eifer zur Ausbreitung des eigenen Glaubens; denn in der griechischen Kirche stockt schon seit Johannes Damascenus, der in seiner ἐκθεσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως das Inventar der dogmatischen Erbschaft der morgenländischen Kirche abgeschlossen hatte, die innere geistige Entwicklung, ein Lehrfortschritt zeigt sich gar nicht: selbst die Liturgie hat sich in eine gewisse Starrheit verknöchert: es ist kein Fluß in diesen Formen, keine Anschmiegung an das Gemüth des Gläubigen und seine vielfachen Bedürfnisse; und die kirchliche Gesellschaftsleitung ist ohnehin verloren gegangen an den Staat, der sie ganz an sich genommen. Es ist nicht die sich selbst tragende Harmonie der katholischen Kirche, ihr ewig reger und erregender Geisteranspruch, der den geistigsten Proselytismus vollzieht: es ist auch nicht der auf einer trüben Ergreifung der Religion ruhende Fanatismus, der z. B. in dem Islam samumartig die anderen Bekenntnisse niederwerfend überdeckte: eine solche orgiastisch gespannte Lebenskraft braust nicht in die Stagnation der orientalischen Kirche. Die Ausbreitung des griechischen Kirchenthums wurzelt zum geringsten Theil in kirchlichem Boden, sondern vorherrschend

in dem politischen. Es ist die Omnipotenz der weltlichen Herrschergewalt, welche jede corporative, autonomische Selbstständigkeit scheut, vorzugsweise aber bei einer Gewalt, welche, wie die kirchliche, innerlich als die höhere betrachtet werden muß. In den slawischen Staaten fehlt die freie selbstständige Gliederung des Bürgerstandes: es fehlt eine lebendige Ordnung der Stände überhaupt, und wenn die Articulation der russischen Gesellschaft auch noch so viele Rangklassen unterscheidet, es ist dieses nichts historisch Erwachsenes, Organisches: es ist ein Gemachtes, wie die Nummern, welche die Regimenter des Heeres tragen. Die in dem Kaiser sich concentrirende Staatsgewalt ebnet Alles nach allen Richtungen in monotoner Gleichförmigkeit, absorbirt jede Kraft und wirkt wie eine Maschine mit Hochdruck in die entlegensten Theile des Reichsmechanismus. Wie könnte eine solche Gewalt in ihrer Saturation neben sich eine Gewalt emporsteigen lassen mit Anspruch auf Selbstständigkeit, mit Anspruch auf selbst noch höhere Berufung? Es herrscht in Rußland dieselbe mechanisch abstracte Staatsansicht, wie in Frankreich, nur dort als eine im Plan der Herrschaft berechnete Ordnung, hier als Erzeugniß einer falschen Auffassung der Nationaleinheit und des nationalen Idols der Gleichheit. Es ist also nur folgerichtige Fortführung des politischen Systems, das in Rußland in das Gebiet der Kirche hineinbricht und ihr jede Freiheit entzieht. Dabei steckt aber doch die Herrschergewalt selbst einer*seits* in den Banden der Kirche, da das Volk in seiner unreflectirten, instinctmäßigen Frömmigkeit fest in der Kirche wurzelt und den Herrscher bei aller Planmäßigkeit seiner Politik in die kirchlichen Schranken bannt: diese Frömmigkeit, welche in dem festesten Gehorsam alle Kräfte dem Staatsherrscher dienstbar macht, muß außerdem, daß sie die schönste Seite des Volksthums ist, nebenher auch aus politischen Gründen gepflegt und gestützt werden: es muß jedes Nahen des Zweifels in Beziehung auf den rechten Glauben entfernt, es muß so folgerichtig nach Eingläubigkeit des Reiches gestrebt werden.

Daher sehen wir in der neusten Zeit, nachdem früher Rußland ausländische Intelligenz in allen Zweigen der Wissenschaft und der praktischen Berufe bedurft und die Regierung sie herangezogen und dadurch gegenüber der nationalen Kirche sich zu Zugeständnissen an die andern christlichen Bekenntnisse genöthigt gesehen hatte, die Regierung zur nationalen Abschließung zurückkehren, mit offenbarer Beistimmung der Nation, die schon lange her mit Aerger der Umwucherung der Ausländerei zugesehen hatte. So führen alle Richtungen Rußland zur Glaubensexclusivität, aber stets nur aus politischen Gründen: diese Expansion der Herrschermacht, mit Nichtachtung allenfalls entgegenständiger Selbstmächtigkeit, hat nicht nur alle nationalen Unterschiede im Reich auszuebnen und auszuscheiden gesucht: die Unification und Consolidation hat nicht nur innerlich aufgeräumt, und eine große tabula rasa politischer Reichsgeographie zugerichtet: wir sahen in der neuesten Zeit, wenn auch nur in dem Ideal der literarischen Sybille der europäischen Pentarchie dieses panslawistische Gelüste auch über die Grenzen des Reichs hinüberlangen und eine völkerrechtliche Constitution des Welttheils anrühmen, welche im Grunde nichts als ein Reflex des innern Reichsmechanismus Rußlands ist, eine Art recht roh statistischen Gleichgewichts durch die europäischen Großmächte dargestellt, jede mit einer Zahl vertheilter Dependenzen. Ein Staat, welcher den Grundgedanken seiner Anlage so heroisch nnd grausam durchsetzt, sollte der vor der Einführung der Kirche in diesen politischen Zwangsrahmen zurücktreten, der Kirche, welche in dem heimischen Bekenntniß durch die Staatsherrschaft schon staatsmäßig gefesselt ist, und welche in den andern Confessionen nur einer Minderheit der Gesellschaft eignet, vor welcher der compacte Staatsgedanke nicht zurückscheut?

Wir sagen daher; die Fesselung und Bedrückung der katholischen Kirche ist in Rußland das Werk einer stetigen Staatsmaxime, die nur durch den Charakter eines milden Herrschers, wie z. B. Alexanders I. gemäßigt wird. Wir sind weit entfernt, dieses zur Entschuldigung der russischen

Regierung gereichen zu lassen; aber es dient zur Erklärung, warum selbst Herrscher, welche die Religion als etwas Höheres, denn ein Object und ein Werkzeug der Staatsgewalt ansehen, sich dem eisernen Joche dieser Staatsmaxime nicht zu entziehen vermochten, so daß die von ihnen der katholischen Kirche eingeräumten Rechte stets nur in momentane exceptionelle Zugeständnisse, in rasch verrinnende Wohlthaten gegen Willen und Zweck umschlugen.

Für diese Behauptung ist das vorliegende Buch, zu dessen Beurtheilung wir schreiten, ein stetiges Zeugniß, und sein Inhalt verdient um so mehr eine übersichtliche Darstellung, als hier das Bild einer kirchlichen Staatsservitut in voller Geschlossenheit seiner Züge und Folgen uns gegenüber tritt, warnend gegen die verdeckten Versuche im Schwachen und Kleinen, die anderwärts hervortauchen.

Unter der Aufschrift: Rückblick auf die russische Kirche und ihre Stellung zum heiligen Stuhl seit ihrer Geburt bis auf die Kaiserin Katharina II. entwickelt der Verfasser die historische Grundlage des gegenwärtigen russischen Kirchenthums.

Auch die russische Kirche sucht für sich einen apostolischen Ursprung zu ermitteln: auf jeden Fall verbreitete sich das Christenthum schon früh in Südrußland, das aber in der Völkerwanderung des fünften und sechsten Jahrhunderts wieder in das Heidenthum zurücksank. Erst im neunten Jahrhundert wurzelte hier das Christenthum fester und bewältigte im zehnten Jahrhundert den Götzendienst. Die partielle Bekehrung der Russen in der zweiten Hälfte des neunten und die gänzliche in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts sind beide ein Werk katholischer Bischöfe der griechischen Kirche; nicht der ränkesüchtige Photios, sondern der mit dem Papst verbundene Patriarch Ignatios sandte ums Jahr 867 die ersten Glaubensboten nach Rußland, und kaum war die Schmach des von Photios bewirkten Schisma's beseitigt, so trat die alte Einheit zwischen der griechischen Kirche

und Rom wieder ein, welche mehr als 160 Jahre bis auf den stürmischen Michael Cerularius fortdauerte. Nun fällt aber die eigentliche Bekehrung Rußlands zum Christenthum in die schismalose Zeit zwischen Photios und Cerularius, und es ist also trotz der entgegengesetzten Ansicht Karamsin's unrichtig, wenn die russische Kirche ihre ersten Missionäre von Photios nicht aber von Ignatios erhalten zu zu haben vorgibt. Welche Eroberungen das Christenthum unter des Letztern Glaubensboten machte, läßt sich nicht ermitteln; noch im Jahr 911 waren die Russen größtentheils Heiden; erst unter der Großfürstin Olga, welche im Jahr 955 getauft wurde, wurzelte das Christenthum kräftiger: allein sie konnte ihren Sohn nicht zur Annahme des Christenthums bewegen; erst unter Wladimir I. (reg. von 980—1014), der sich 988 taufen ließ, besiegte das Christenthum den Götzendienst. So pflanzten hier die katholischen Priester der griechischen Kirche von Konstantinopel das Christenthum, und in diesem Sinne der Eintracht beider Kirchen wirkten die Großfürsten und die ersten russischen Metropoliten, so Michael I. (988—992), Leontias (992—1008,) Jonas (1008 bis 1035) und Theopemptos (1035—1051), unter welchem die Kathedralkirche in Kiew zu einer Metropolitankirche 1037 erhoben wurde, ja die russische Kirche hat ihre Einheit mit der römischen länger erhalten, als die griechische: Hilarion (1051 – 1072) war von den russischen Bischöfen auf der Synode von Kiew ohne Mitwirkung des Patriarchen von Konstantinopel zum Metropoliten gewählt worden, und er, wie seine Nachfolger, Georg (1072—1080), Johannes I. (1080—1089), Johannes II. (1089—1090) Ephraim I. (1090—1096) und Nikolaus I. (1096 bis 1106) waren dem griechischen Schisma des Michael Cerularius fremd, und erhielten friedliche Einheit mit Rom, wie dieses der Verfasser an zwei Ereignissen nachweist.

In diese Zeit der Einheit der russischen Kirche mit der lateinischen fällt die Abfassung aller bei der erstern noch jetzt

gebräuchlichen Kirchenbücher, die keine Spur von einem schismatischen Geiste zeigen: sie rühren zum Theil von mit Rom innigst befreundeten Männern her, so das große Menäum vom heil. Kyrillos, der auch den Oktoich in's Slawonische übersetzte, so wie die von ihm und Methodios verfaßte slawonische Bibelübersetzung von der russischen Kirche angenommen wurde. So hatte also die russische Kirche in den ersten Jahrhunderten und hat theilweise noch heute die den Slawen vom heiligen Stuhl gestattete katholische Liturgie und die Behauptung mancher Schriftsteller, welche sämmtliche slawischen Länder für griechisch-schismatisch ausgeben möchten, wie dieses Maciejowski in seiner polnisch geschriebenen slawischen Rechtsgeschichte (in's Teutsche übersetzt von Buß) bis zum Unfug gethan hat, ist völlig geschichtswidrig und von Kopitar hinlänglich abgewiesen.

Auch politisch standen die Großfürsten Rußlands mit den katholischen Fürsten des Abendlandes und mit dem Papst friedlich, wie dieses die vielen Heirathen russischer Herrschertöchter im 10., 11., 12. Jahrhundert in die Regentenhäuser des Abendlandes zeigen, (so z. B. die Ehe der frommen Agnes, der Tochter des Großfürsten Wsewolod I. (reg. 1078 bis 1093) mit dem Kaiser Heinrich IV. welche Verbindungen gewiß nicht Statt gefunden hätten, wäre die russische Kirche nicht innig mit der lateinischen verbunden gewesen.

Auch in politischen Verhandlungen tritt dieser freundliche Verband der russischen Kirche mit Rom heraus. So wandte sich, um von frühern Verhältnissen nicht zu reden, der Großfürst Isäslaw, um sein Reich gegen seinen grausamen Bruder Wseslow zu behaupten, um Schutz an Gregor VII., dem er durch seinen Sohn anbot, des Papstes geistliche und weltliche Macht über Rußland anzuerkennen, auf den Fall er ihm helfen würde, welches letztere auch geschah.

Gewiß deuten dieses Schutzgesuch und diese Schutzleistung auf eine Anerkennung der Macht des heiligen Stuhls in

Rußland, und zeigten die Unbetheiligtheit der russischen Kirche an dem griechischen Schisma.

Diese Einheit dauerte bis ins 15. Jahrhundert und schismatische Bestrebungen erscheinen nur sporadisch und bei Einzelnen. Vor 1118 läßt sich verläßig keine Spur von einer Trennung zwischen der russischen und der römischen Kirche nachweisen, und die angeblichen schismatischen Satzungen Johannes I. (reg. 1080—1089) können nach allen Regeln der innern Kritik nicht ihm, wie Karamsin will, nicht Johannes II. (reg. 1089—1090), nicht Johannes III. (reg. 1164—1167) zugeschrieben werden, sondern sie stammen höchstens aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Das älteste schismatisch lautende Dokument in der russischen Kirche ist das Sendschreiben des Metropoliten Nikephoros I. (reg. 1106—1120) an den Großfürsten Wladimir II. (reg. 1113—1125). „Ueber die Lateiner und ihre Trennung von der morgenländischen Kirche", der als geborener Grieche und vom Patriarchen von Konstantinopel 1106 zum Metropoliten Rußlands geweiht, den schismatischen Geist der Heimat, welcher einen mehr politischen als kirchlichen Grund hatte, nach Rußland brachte, ohne ihm hier Eingang verschaffen zu können, wo vielmehr, wie in Kiew, lateinische und russische Bischöfe friedlich neben einander wirkten, wie dieses der Herr Verfasser gründlich nachweist.

Bis ins 15. Jahrhundert behielt die russische Kirche eine mehr freundliche als feindliche Stellung gegen die römische Kirche. Da sie sich zum griechischen Ritus bekannte, so war sie mit der Kirche von Konstantinopel in hierarchischem Verband, ohne aber an deren Häresien und Feindseligkeit gegen die römische Kirche Theil zu nehmen; dagegen strebten die Päpste fort und fort, die russische Kirche ganz in ihre Gemeinschaft zu ziehen, so Clemens III. (1188—1191), so Innocenz III. (1198—1216), Honorius III., Innocenz IV., sie fanden bei den russischen Großfürsten Unterstützung. Auch die russischen Metropoliten dieser Zeit lebten in friedlichem

Verband mit Rom, von der lateinischen Kirche bloß durch den Ritus geschieden. Auch war die griechische Kirche auf dem Concil von Lyon 1274 zur Einheit mit der römischen Kirche zurückgetreten, so daß Beider Klerus in friedlicher Einigkeit neben einander in Rußland wirkte.

Den Handelsfahrten der kühnen Genuesen auf dem schwarzen und asowschen Meer, zumal nach Kaffa, waren fromme Missionäre gefolgt, die in Rußland die beste Aufnahme fanden, und so erfolgreich wirkten, daß Johann XXII. 1322 ein lateinisches Bisthum in Kaffa errichtete, mit einem Sprengel, der von Bulgarien bis zur Wolga, vom schwarzen Meer bis ans Land der Russen reichte. Dieß wirkte günstig für die latein. Kirche in Rußland, zumal als das Stammland dieses Reichs von Nowgorod bis Kiew an den Herzog Gedimin von Litthauen fiel, der, obwohl selbst Heide, den Christen freie Ausübung des Gottesdienstes gestattete, und wenn aus politischen Gründen auch nicht sich, doch seine Söhne taufen ließ. Die Versetzung des Metropolitenstuhls von Kiew unter Peter (1318—1326) und Theognost (1326—1353) wirkte günstig auf die Verbreitung der lateinischen und die Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche. Bis fast in die Mitte des 15. Jahrhunderts waren die Metropoliten mehr oder minder mit der römischen Kirche vereint. In diese Zeit fiel auch die Vereinigung der gesammten morgenländischen Kirche mit der römischen. Kaiser Johannes Paläologos II. und die Patriarchen des Morgenlands, Philotheos von Konstantinopel (1363—1376), Niphon von Alexandrien (1365—1378) und Lazar von Jerusalem († 1387) traten 1367 in die Einheit mit der katholischen Kirche zurück. Nur der Pseudometropolit Pimen störte diese Einheit, welcher aber abgesetzt 1389 im Kerker starb, während unter dem Metropoliten Cyprian, mit dem jener um die Metropolitenwürde gekämpft hatte, alle russischen Bischöfe Litthauens zur Union übertraten, und er selbst mit Jagello, König von Polen, und Withold, Großfürsten von Litthauen, über die Vereinigung

der ganzen russischen Kirche mit Rom berieth, aber durch den Tod daran gehindert wurde. Nach seinem Tode wurde dieses Streben nach Einheit durch den Metropoliten Photias wieder gestört, der aber 1414 abgesetzt und durch Gregor Zamblak ersetzt ward, ohne daß dieser die Genehmigung des Patriarchen von Constantinopel erlangen konnte, worauf die Metropolitenwürde Rußlands in die von Kiew und Moskau getrennt wurde: diese Trennung bereitete die Union der russischen Kirche im XVI. Jahrhundert vor: die Metropoliten von Kiew hielten sich an den Großfürsten von Litthauen und den polnischen König, wie die Metropoliten Moskau's an die russischen Großfürsten. Dem unirten Stuhl von Kiew schlossen sich die Bisthümer von Bransk, Smolensk, Peremischel, Turow, Luzk, Wladimir in Volhynien, Polozk, Chelnisk und Haliz an, und blieben bis gegen 1520 in der Union mit Rom. Withold, Großfürst von Litthauen (1392 bis 1430) und sein Bruder Wladislaw I. (1386—1434), König von Polen, wirkten mit Zamblak dahin, so wie auch der Kaiser Manuel II. Paläologos (1391—1425) und der Patriarch Joseph von Konstantinopel einer solchen Vereinigung geneigt waren, die auch feierlich beschlossen wurde. Der Kaiser sandte Zamblak aufs Concil von Constanz: nach wenigen Sitzungen wurde hier die Union beschlossen, und am 28. April 1418 konnten schon die griechischen Bischöfe nach Constantinopel zurückkehren, um den Unionsbeschluß dem Patriarchen und dem Kaiser zur Unterschrift vorzulegen. Martin V. ernannte dankbar die Herrscher Polens und Litthauens, Wladislaw und Withold, zu Vicaren des heiligen Stuhls und der römischen Kirche für ihre Länder und für die russischen Staaten durch eine Bulle vom 13. Mai 1418. Zamblak starb 1419: auch sein Nachfolger, der unglückliche Gerassion, wirkte für die Verbreitung der Union.

Allein die Union der orientalischen, wie die der gesammten russischen Kirche, kam erst auf den Concil von Florenz zu Stand, wozu die Vereinigung der beiden russischen Me-

tropolitenstühle durch den Patriarchen Joseph günstig wirkte, indem er Isidor 1437 zum Metropoliten von ganz Rußland ernannte. Isidor suchte den Großfürsten Wassilj III. Wassiljewitsch (1425—1462) zur Annahme der Union zu stimmen, und reiste 1437 nach Ferrara zu dem die Vereinigung auszuführen bestimmten Concil, das aber wegen der Pest nach Florenz verlegt wurde, und am 26. Juni 1439 die Vereinigung zu Stand brachte; am 6. Juli wurde die Unionsurkunde unterschrieben: eine große heilige Freude durchdrang die Christenheit über dieses Unionswerk. Isidor, der am 17. August zum päpstlichen Legaten a latere für Litthauen, Liefland und Rußland und am 4. December zum Cardinal erhoben wurde, sandte von Ofen seine Hirtenbriefe nach Rußland, namentlich an die Bischöfe der südlichen Metropolie, zeigte ihnen darin die Union an und forderte sie zur Annahme des Unionsdekrets auf, was in der südlichen Metropolie auch freudig geschah, nicht aber in Moskau, wo der Großfürst den Beitritt zur Union verweigerte, Isidor gefangen setzte, der aber der Haft nach zwei Jahren durch die Flucht sich entzog und nach Rom eilte, wo er nach der eifrigsten Thätigkeit für die Union 1463 als erwählter Patriarch von Konstantinopel starb. Mit Isidor's Flucht trennte sich wieder auf kurze Zeit der Metropolitenstuhl von Rußland in den von Kiew und Moskau. An Isidors Stelle trat der fromme Gregor; allein Wassilj III. Wassiljewitsch setzte den der Union feindlichen Jonas, Erzbischof von Räsan, auf den Stuhl von Moskau, dem er die Metropolie von Kiew vergebens zu unterwerfen strebte. Was er nicht erreichte, das bereiteten seine Nachfolger vor: so Theodosios (1461—1465), Philipp I. (1467—1473), Herontias (1473—1490), Zosima (1490—1494), Simon (1495—1511) und Warlaam (1511—1521), unter welchem im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts die Metropolie von Kiew dem Schisma beitrat, trotz den verdienstlichen Bemühungen der polnischen Könige für die Erhaltung der südlichen Metropolie in der

Union. Allein mehre ruthenische Fürsten waren der Union untreu, trotz der eifrigen Verwendung des Metropoliten von Kiew, Joseph Soltan, für die Erhaltung der Vereinigung, wofür er 1509 sogar eine Synode nach Wilna berufen hatte. Die Regierung des Königs Alexander II. (1492 — 1506), Sigmunds I. (1506 — 1548) und Sigmund August's II. (1548 — 1572) waren dem Fortschritt des Schisma's sehr günstig, wie denn die Verbreitung der teutschen, schweizerischen und englischen Reformbestrebungen durch die Schwäche der beiden letztern Fürsten einen bedenklichen Umfang gewann, und nur in dem kräftigen Stephan Bathori ihren Sturz fand. Stephan, unter dem Rußlands Geschick zum letzten Mal von Polen abhing, hatte die Rückkehr der südlichen Metropolie zur Union, die unter seinem Nachfolger Sigmund III. eintrat, vorbereitet, lediglich auf dem Wege der Ueberzeugung, und durch die Warnung, welche die gleichzeitige innere Zerrüttung der griechischen und russischen Kirche gab.

Seit Cerularius war der Patriarchenstuhl von Konstantinopel fast von lauter Unwürdigen bestiegen worden, und mit der Eroberung Konstantinopels von den Türken ward der Verfall noch ärger; der Weg zum heiligen Stuhl der orientalischen Kirche ging durch die Ränke des Harems. Dieses Schauspiel führte zur Union der ruthenischen Kirche, noch mehr aber die Errichtung des russischen Patriarchats durch Jeremias II., den Patriarchen von Konstantinopel. Mit diesem stritten noch drei andere Bewerber um die Patriarchenwürde, alle vier stiegen und fielen durch den Einfluß des Harems, erkauft mit schwerem Golde. Der Schatz des Patriarchats war dadurch erschöpft, und Jeremias bettelte um Almosen im Patriarchalsprengel; er selbst ging zu diesem Zweck nach Rußland und verfeilschte um ungeheueren Preis an den russischen Zar auf Betrieb des Fürsten Boris Godunow die Patriarchenwürde im Jahr 1589, dagegen verlieh auch der Zar dem Metropoliten Hiob die neue Würde. Nach seiner Heimkehr berief Jeremias 1593 eine Synode, auf

welcher er durch eine feierliche Urkunde die Gründung des neuen russischen Patriarchats bestätigte, ohne daß die Bischöfe daran Theil nahmen. Selbst in Rußland traute man nicht der Rechtsbegründetheit der neuen Stiftung, und ließ sie um Geld nochmals durch Theophil, Patriarchen von Jerusalem, bestätigen. Die Ahnung, welche den den Jeremias begleitenden Bischof Dorotheus von Monembasia, der sich dieser Stiftung widersetzt, und von dem wir einen anziehenden Reisebericht haben, erfüllt hatte, ging in Erfüllung; alsbald hatte er erkannt, daß diese Stiftung eine Spaltung in der griechischen Kirche hervorrufen werde. Sehr bezeichnend lauten die Worte: *Και ὁ Μονεμβασιας ἦτον ἐις το ἀκρον ἐναντιος να μην διαιρεθῇ ἡ ἐκκλησια, και γενη κεφαλη ἀλλη, και σχισμα μεγα, και ἀκινδυνευσε να τον ῥιξειν ἐις τον ποταμον πλην ὁ πατριαρχης ἐκαμεν ὁρκον, ὁτι τιποτε δεν εἶπεν ὁ Μονεμβασιας.*

Gewissenlose Hingabe an die politischen Interessen der russischen Fürsten ist der Ursprung dieses russischen Patriarchats, sie wird sein Fortgang und sein Ende sein; denn ein Institut, auch ein falsches, lebt nur durch die Principien fort, aus denen es entstand. Der Patriarchat ward und blieb ein feiles Werkzeug in den Händen der russischen Zare, durch die Concentration der Kirchengewalt in der Hand eines Einzigen war die Macht des russischen Episkopats gebrochen und damit die Heilung der Schaden durch die den Patriarchen umgebenden Bischöfe unmöglich gemacht. Gegen diese Abhängigkeit der russischen Kirche von der Staatsgewalt rangen vergebens einzelne fromme, ihrer Würde bewußten Patriarchen, sie wurden Martyrer ihrer Emancipationsbestrebungen. So unter dem Wütherich Iwan IV., Wassiljewitsch II. (1434 bis 1484), welcher zudem den Bischöfen alle Rechte und Privilegien raubte und ihnen nur noch das Ordinationsrecht beließ. Er selbst berief die Synoden und richtete auf denselben; die Bischöfe behielten nicht einmal die Disciplinargewalt über den Klerus, da diese durch Ukas am 12. April 1552 einer

mit zwei Laien besetzten Polizeibehörde übertragen wurde, welcher Ukas übrigens in einem schreckenden Bilde die Tiefe der Unsittlichkeit der russischen Geistlichkeit zeigt. Auf einem im Jänner 1580 in Moskau gehaltenen Concil verlangte er, angeblich für die Vertheidigung des Vaterlands gegen äußere Feinde, alle Güter von der Kirche zurück, die von den Fürsten auf was immer für einem Wege an die Kirche gekommen waren, verbot die Erwerbung unbeweglicher Güter durch die Kirche ohne Genehmigung des Zars, und erklärte alle von Kirchen und Klöstern verpfändeten Besitzungen als dem Staat verfallen.

So war die Unabhängigkeit der russischen Kirche gefallen, die doch selbst die Tatarchane geachtet hatten, wie dieses der berühmte Jarlyk, der von dem Tatarchan Usbeck dem Metropoliten Peter 1313 ertheilte Freibrief, zeigt. Allein nicht nur in ihrer äußern Rechtsstellung war die russische Kirche verkommen; zerrüttend traten in ihr Inneres die Unsittlichkeit, Unwissenheit und Häresie: drohend wurde die Sekte der Strigolniks, die Judensekte, welche zwar öffentlich unterdrückt wurden, im Geheimen aber fortwucherten. So groß ward das sittliche Elend, daß ganze Ortschaften wieder ins Heidenthum zurück fielen.

Der grausame Iwan IV. war eine wahre confessionelle Polyglotte, und mehr, indem in ihm Griechenthum, Lutherthum und Heidenthum zu einem indifferenten Gemische zusammentraten. Unter Iwans schwachem Sohne Feodor I. (1584—1589) wüthete Boris Godunow gegen die Kirche fort, welcher den frommen Patriarchen Dionysius (1581 bis 1589) und den würdigen Erzbischof von Krutizi, Warlaam, stürzte, dagegen den kriechenden Hiob zur Patriarchenwürde erhob.

Das sind die Auspicien der Geburt des russischen Patriarchats: sie erklären hinlänglich, daß die Metropolie von Kiew sich an einen solchen schlechten Schatten nicht halten konnte: sie flüchtete sich unter den Schutz Roms. Der Metro-

polit **Michael Rahosa** von Kiew, dessen Würde und Rechte durch den Hochmuth der beiden Patriarchen Jeremias und Hiob frevel verletzt worden waren, berief zum Zweck der Union die Bischöfe seiner Metropolie zu einem Concil nach Breczc, wo die Union einstimmig beschlossen und nach wenigen Sitzungen am 2. Dec. 1593 das Decret mit den Motiven entworfen wurde [1]). Im folgenden Jahr traten Michael und die Bischöfe seiner Metropolie zu einem neuen Concil zusammen, und schickten eine Gesandtschaft nach Rom, um dem Papst ihre Vereinigung mit der **Kirche** anzuzeigen. Sie überreichten dem Papst ein Schreiben des Metropoliten und des russischen Episcopats vom 25. Juni 1595 über ihre Vereinigung [2]). Im November dieses Jahres reiste von da eine glänzende Gesandtschaft nach Rom, wo sie am 23. December in einem von Clemens VIII. gehaltenen Konsistorium Bericht von ihrer Gesandtschaft erstatteten, und die beiden Bischöfe der Gesandtschaft im Namen des ruthen. Klerus das übliche Glaubensbekenntniß in ruthen. und lateinischer Sprache ablegten [3]), das der Papst mit der größten Rührung entgegen nahm.

Die Union geschah unter den auf dem Concil von Florenz festgesezten Bestimmungen. Der Papst bestätigte den Ruthenern alle bisher genossenen Rechte, Freiheiten, Privilegien, alle kirchlichen Gebräuche bei Spendung der Sacramente, und bei der Liturgie, die sie zur Zeit der Union schon gehabt hatten, sofern sie nicht dem katholischen Dogma widersprächen.

Clemens VIII. verkündigte dieses Ereigniß durch die Bulle Magnus Dominus et laudabilis vom demselben Tage [4]): er bestätigte dem zeitigen Metropoliten den Besitz seiner hergebrachten Jurisdictionsrechte durch die Bulle Decet Romanum

[1]) Es steht im Urkundenbuch unter Nr. II.
[2]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. III.
[3]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. IV.
[4]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. V.

Pontificem vom 23. Februar 1596, und überließ ihm die Wahl, Bestätigung und Weihung der Bischöfe seiner Metropolie; nur der Metropolit sollte seine Bestätigung durch den päpstlichen Nuntius von Polen in Rom einholen, die ihm durch das Organ der Congregation der Propaganda gegeben wurde [1]). Mit dieser Congregation bestand der amtliche Verkehr des ruthenischen Episcopats. Der Metropolit wurde von den Bischöfen kanonisch auf einem von den Nuntius besonders berufenen Concil gewählt.

So entstand diese Union lediglich auf dem Grund der Ueberzeugung und der Sehnsucht nach der kirchlichen Freiheit. Die Union selbst und die sie betreffenden römischen Akten wurden auf einem neuen zu Breste gehaltenen Concil bestätigt.

Auf die Nachricht von der erfolgten Union der ruthenischen Kirche berief Hiob, der Patriarch von Rußland, eine Synode nach Moskau, und bannte den gesammten ruthenischen Klerus. Blutige Verfolgungen erhoben sich gegen den letztern; allerdings fiel der mächtige ruthenische Furst Konstantin von Ostrog von der Union ab; ihm folgten aber nur die Bischöfe von Lemberg und Preczmisl; allein nach dem Tode Michaels Rahosa (1588—1599) wirkte sein Nachfolger Hypation Phocieu (1599—1613) im gleichen Geist und Eifer für die Union, da dagegen Hiob auf seinem Gang durch Verbrechen und Feilheit 1604 erdrosselt wurde.

Mit großem Erfolg erweiterte dagegen der Metropolit Joseph Belamin Rudski (1613—1635) die Union, und büßte dafür schwere Unbill von den Nichtunirten. Vergebens brauchten diese die Waffe der Verleumdung gegen den unirten Episcopat und gegen Rom, als wollte dieses den Ruthenern den griechischen Ritus entziehen. Paul V. erklärte sich durch eine Bulle Solet circumspecta vom 10. Dec. 1615 dagegen [2]) und ertheilte durch ein Breve vom 2. Dec. desselben

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. VI.
[2]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. VII.

Jahres dem Metropoliten das Vorrecht, 4 ruthen. Jünglinge in das collegium graecum zu Rom zu schicken [1]).

Die große Minderheit der Nichtunirten genoß von Seite der unirten Bischöfe und Herrscher die größte Milde: sie behielten ihre Hierarchie ungestört. Gleichnamig erhoben sich neben den unirten die nichtunirten Bischofstühle, der schismatische Metropolit von Kiew hatte neben dem katholischen dieselben Rechte. Der König Wladislaw IV. (1632—1648) bestätigte 1635 die von dem nichtunirten, der katholischen Kirche höchst feindlichen Metropoliten Peter Mogila gestiftete Universität von Kiew, die s. g. Academia orthodoxa Kiovo-Mogilaena oder Kiovogiloenoza, dotirte sie reichlich.

Johann II. Kasimir (1648—1668), dieser eifrige katholische König, gestattete dem nicht unirten Metropoliten von Kiew sich unter die Jurisdiction des russischen Patriarchen zu Moskau zu stellen; der Nichtunirten durften neue Bisthümer errichten.

Durch diese Milde bewegt, traten unter Johann III. Sobieski (1674—1696) die Bisthümer Lemberg und Przemisl vom Schisma zurück, selbst das Bisthum von Smolensk.

Auch in der russischen Kirche erstarb der blinde Haß gegen die Nichtunirten: die Häresie zehrte an ihr: es erhoben sich mit trübem Fanatismus die Raskolniks oder Altgläubigen gegen die Orthodoxie der russischen Kirche, und bekämpften sie bitter und gefährlich bis auf diesen Tag. Bei diesem schismatischen Jammer erwachte die Sehnsucht nach einer Einheit: der Erzbischof Symeon von Polock schlug daher den beiden Zaren Iwan und Peter vor, eine neue russische Hierarchie zu gründen, bestehend aus einem Papst mit 4 Patriarchen und 12 Metropoliten, beflissen, so die Vereinigung der russischen Kirche mit Rom anzubahnen. Allein der Patriarch Joachim (1674—1690) vereitelte diesen Entwurf. Und

[1]) Abgedruckt in dem Urkundenbuch Nr. VIII.

so erntete Symeon, der größte Gottesgelehrte seiner Zeit, der Verfasser der gelehrten Widerlegung der Raskolniks, Regierungsstab genannt (1667), in den lezten Jahren seines Lebens nur Kränkung; noch nach seinem Tode erlitt er in seinen Schriften die Mißhandlung des Patriarchen. In einer Menge Erbauungs- und katechetischen Schriften und in Uebersetzungen kirchlicher Werke aus dem Lateinischen, die aber nie gedruckt wurden, verfolgte er seine Unionsideen. Gleiche Verfolgung traf Symeons Schüler, Symeon Medwedjew.

Die beiden Zarenbrüder Iwan I. und Peter (1682 bis 1689) zeigten unverkennbare Neigung zum Katholicismus und Leopold I. förderte diese; allein der stürmische Patriarch Joachim trat jedem Vereinigungsversuch entgegen. Diesen nahm aber mit aller Kraft der zum Alleinbesitz des Throns gelangte Peter der Große (1689—1725) auf, wohl erkennend, welche Förderung aus der Union der kirchlichen, wissenschaftlichen und staatsbürgerlichen Bildung seiner Nation erwachsen würde. Die Spaltung in der russischen Kirche hatte ihre Höhe erreicht, sie war dem Kaiser ein Gräuel. Der Kaiser Joseph I. (1705—1711) nährte Peters Entschluß: er gestattete den Katholiken in Moskau, eine große, steinerne Kirche zu bauen, berief als Muster für den gesunkenen griechischen Mönchsstand die Jesuiten und Kapuciner in sein Reich mit freier beruflicher Wirksamkeit, mit der Erlaubniß, Missionshäuser in Moskau zu errichten; er übertrug den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu die Erziehung des jungen hohen Adels, und als ihm dieses der Patriarch Adrian (1690 bis 1702) auf einer Synode zu Moskau vorwarf, so antwortete der Kaiser öffentlich: „Ihr seid eifersüchtig auf jene guten Väter; denn ihr andere Büffel versteht nicht, die Jugend zu unterrichten. Wollen meine adeligen Knappen und Jünglinge mit der Zeit die katholische Religion annehmen, gut für sie; ich werde mich darob nur freuen."

In gleichem Geiste bestätigte der Kaiser die Missionen der katholischen Kirche, gestattete ihnen Durchgang und Geleite.

Er trat in unmittelbaren Verkehr mit dem Papst, und betrieb eifrigst das Unionswerk: schon 1698, wo er in Venedig war, wollte er deßhalb nach Rom gehen, ward aber durch den Strelitzen Aufruhr nach Moskau zurück gerufen; und gab selbst auch in dieser stürmischen Zeit Clemens XI. z. B. in einem Schreiben v. 20. Oktober 1706 die befriedigendsten Versicherungen. Ja er erklärte dem Papst unumwunden seine Absicht der Union: er schickte zu diesem Zweck gegen Anfang des Jahres 1707 eine glänzende Gesandtschaft nach Rom, welcher der Papst ein Schreiben vom 18. October 1707 an den Kaiser mitgab, worin er ihm für die der kathol. Kirche verliehenen Freiheiten dankte. Der Kaiser hoffte, wie er sich ausdrückte, diesen ihm so angenehmen Erfolg nahe, und wie eifrig er diesen Lieblingsgedanken durchzuführen suchte, zeigten seine während seines Aufenthalts zu Paris 1717 gepflogenen Unterredungen mit den Theologen der Sorbonne und seine Unterhandlungen mit den russischen Prälaten.

Nach dem Tode des Patriarchen Adrian (1680—1702) ließ er absichtlich den Patriarchat 2 volle Jahrzehnten unbesetzt, um die Union desto leichter durchzuführen. Sein Freund, der große Stephan Jaworski, Metropolit von Räsan, dem Katholicismus geneigt, war 1702 vom Kaiser nacheinander zum Administrator, Conservator, Vikar und Exarch des russischen Patriarchats erhoben worden. Ein Feind des Sektenwesens, das in dieser Zeit die russische Kirche zersetzte, und der entschiedenste Gegner des Lutherthums und Kalvinismus, hatte er in seinem großen Werke: Petra fidei, das erst nach seinem Tode veröffentlicht werden konnte, seine Ergebenheit an die kathol. Lehre niedergelegt.

Wenn Peter der Große die Union nicht durchführte, so lag es nicht an seinem Willen, sondern an den politischen Wirren seiner Zeit: noch am Vorabend seines Todtes rang er nach der Ausführung der großen Maaßregel. Als er im Januar des Jahres 1720 den russischen Episcopat nach Moskau einrief, beantragte er nochmals die Vereinigung mit der

katholischen Kirche; allein die Bischöfe widerstanden: da erhob sich der Kaiser mit gebieterischem Ernst und sprach: „Ich kenne keinen andern wahren und rechtmäßigen Patriarchen, als den des Abendlands, den Papst von Rom, und da ihr ihm nicht gehorchen wollet, so werdet ihr von jetzt an mir allein gehorchen.“ Und damit übergab er ihnen die Statuten der heiligen Synode, die Jeder von ihnen unterzeichnen und beschwören mußte. Stephan Jaworski war der erste Vorstand der heiligen Synode, welche gemäß den Ukasen vom 11. und 23. Febr. 1721 alten Styls, oder vom 22. Febr. und 7. März neuen Styls errichtet wurde, er starb aber schon am 27 Nov. 1722.

So sank nach mehr als hundertjähriger Dauer der russische Patriarchat, von der Laune der russischen Herrscher gegründet, durch den kräftigen Willen des russischen Herrschers aufgehoben, eine regiminale Dependenz im Ursprung, eine solche im Untergang.

Im Ganzen bemerken wir aber erst noch eine geringe planmäßig durch eine Filiation von Entwürfen sich fortsetzende Consequenz; das System der Bedrückung sollte erst noch kommen, das Lebensprincip der Isolirtheit der griechischen Kirche war mehr die dieser Kirche anhaftende Artung: nachdem die griechische Kirche sich in den dogmatischen Streitigkeiten auf der Bahn der Controversen ausgeglüht hätte, ward ihr jegliches Lebensprincip genommen: von der praktischen Virtuosität der lateinischen Kirche hatte die orientalische nie eine Spur gehabt: aber auch diese gnostische Kraft war wie erschöpft: sie war eine Leiche, wie jene, die man im verschütteten Grubenbau findet, mit äußerer Unverwelktheit, mit innerem Mangel des Lebens. Ohne Selbstständigkeit ließ sie von außen mit sich machen, was beliebte. Was in ihr vorging, war ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. Aber selbst auch die sie manipulirende Staatsgewalt hatte keinen folgerichtigen Gang der Behandlung, sie sprang von der Vergewaltigung rasch zu dem Zugeständniß und Gehenlassen über, um zur crassesten

Beschränkung wieder zurückzukehren, wie wir letzteres aus politischen Gründen selbst noch an der Neige seines Lebens bei Peter dem Großen in einigen seiner durch Politik bestimmten Regierungshandlungen sehen, wie in den Ukasen vom 17. April 1719, wovon die eine gegen die von ihm bisher so sehr begünstigten Jesuiten, die er aus Moskau vertrieb, die andere gegen die gemischten Ehen, eigentlich aber gegen das Sektenwesen und das umsichgreifende Lutherthum und den Calvinismus gerichtet ist.

Ganz anders, nämlich systematisch, sollte von Peter III. an der Druck der unirten Kirche werden. Und diese Umkehr und den alle kirchlichen Maaßnahmen durchziehenden Faden und den sie bindenden Zusammenhang entwickelt der Herr Verfasser von dem I. Abschnitt an, überschrieben: Schicksale der Unirten seit Katharina II. bis auf unsere Zeit.

Katharina I. (1725—1729) Peter II. (1727—1730) und Anna Iwanowna (1730—1740) waren dem Katholicismus immer noch geneigt: und namentlich die lezte erklärte in ihrer Thronrede vom 26. Febr. 1730 ausdrücklich: „sie werde Allen, die andern Glaubens seien, den Schutz, den ihnen ihre Vorgänger gewährt haben, angedeihen lassen," was sie ihnen durch Ukas vom 22. Februar 1735 noch einmal unter dem Verbote bestätigte, Russen zu bekehren.

Iwan II. (1740—1741) wie die sanfte Elisabeth (1741—1761) beförderten die Landesreligion, ohne andere Religionsangehörige zu beeinträchtigen, außer dem in Rußland von jeher beliebten Proselytismus. Erst mit Peter III. (5. Januar bis 9. Juli 1762) änderte sich das System. Sohn Friedrich's, des Herzogs von Holstein-Gottorp und der Großfürstin Anna, erstgeborenen Tochter Peter's des Großen, war er der unbesonnenste antinationale Reformer, ein gedankenloser Nachäffer Friedrichs des Großen von Preußen. Der preußischen Politik blind ergeben, brach er alsbald nach dem Antritt seiner Regierung mit dem seit Alexis Michailowitsch (1645 bis

1676) mit Rußland verbündeten Hause Oestreich und schloß mit Preußen den 16. März 1762 den schmählichen Frieden von Stargard, worin er die schon eroberten Provinzen an der Ostsee mit Brandenburg und Pommern zurückgab.

Noch unkluger und ungerechter verfuhr er gegen die Nationalkirche. Von Herzen Lutheraner, als welcher er erzogen war und erst später zur griechischen Kirche übergetreten, wollte er die lutherische Kirche allgemein im Lande ausbreiten; er verordnete die unüberlegtesten ritualen Reformen: am meisten reizte er den Klerus durch die kirchliche Constitution vom 1. Juli 1762, wodurch er den Welt- und Klosterklerus aller seiner Güter beraubte, die er zur Krone schlug, und ihn auf einen kärglichen Jahrgehalt setzte.

Sein antinationales Verfahren in den Angelegenheiten von Kurland und seine Mishandlungen gegen seine Gemahlin Katharina II. bereiteten seinen Sturz. Als er sie am 8. Juli 1762 als Staatsverbrecherin in ein Kloster einsperren zu lassen beschlossen hatte, ergriff sie am folgenden Tag die Flucht nach St. Petersburg, wo sie noch am nämlichen Morgen als Kaiserin ausgerufen wurde, und sich huldigen ließ. In ihrem Manifest erklärte sie als Motive ihres Schrittes die Gefährdung der griechischen Religion und die schmähliche Hingebung der russischen Politik an Preußen. Peter wurde flüchtig, aber ergriffen und nach Robschack abgeführt, wo er schon am 16. Juli starb, wahrscheinlich erdrosselt. Der Erzbischof von Nowogrod, Dimitrj Fetschenow, hielt bei der Huldigung eine Rede, in welcher er in der derbsten nationalen Beredsamkeit die Gefühle der Nation aussprach, Peter wahrhaft schmähte und ihn aus dem Gedächtniß des Volkes tilgte. Katharina erhielt nach einigem Schwanken die Allianzen mit den europäischen Mächten, ohne dabei Preußen zu beeinträchtigen, dessen sie für ihre Plane gegen Polen bedurfte, einen Plan, den Katharina II. als die Aufgabe ihres Lebens durchführte. Ohne Religion und ohne Achtung des Historischen, und hierin eine treue Schülerin der französischen Ency-

klopädisten, hat kein Regent eine wärmere Liebe zur Religion vorzuspiegeln, und diese den Staatsinteressen dienstbarer zu machen gewußt, als Katharina, und die verschiedene Behandlung der katholischen Kirche des griechischen und des lateinischen Ritus, welche beide in die griechische Kirche absorbirt werden sollten, was mit der erstern schon geschehen, ist ein Vermächtniß der Kaiserin Katharina II., welches die spätern Regierungen nur vollzogen haben, in der jezt die gegen die unirte Kirche angewandte Behandlung folgerichtig gegen die katholische Kirche angewandt wird.

Zum Sturze Polens, welcher zwischen Katharina II. und Friedrich II. im tiefsten Geheimniß verabredet worden war, wurde die Schwächung der katholischen Kirche und die Begünstigung der Dissidenten in Polen, welche die Mitglieder der protestantischen Bekenntnisse und der schismatisch-russischen Kirche begreifen, als vorherrschendes Mittel gebraucht. Katharina warf sich zur Beschützerin ihrer griechisch-russischen Glaubensgenossen aus nationaler Politik und zugleich der Protestanten in Polen auf, weil sie selbst in religiöser Beziehung völlig indifferent war. Das Vorzeichen des Umsturzes der Kirche und des Reichs von Polen war die durch Katharina bewirkte Erhebung Birons zum Herzog von Kurland, auf welches der Sohn Königs August III. von Polen verzichten mußte; Biron mußte sich durch einen Act vom 5. Aug. 1762 verpflichten, der griechisch-russischen Religion in Kurland freien Zutritt und Ausbreitung zu gestatten: die die große Minderheit bildende katholische Kirche verschwand hier.

Mit dem Tod des Königs August III. am 5. Okt. 1763 begann die Katastrophe für Polen. Die sächsische Dynastie, welche von Peter dem Großen im Einverständniß mit den andern europäischen Mächten unter den größten Anstrengungen auf den polnischen Thron erhoben worden war, ward jezt von Rußland und Preußen ausgeschlossen. In einem geheimen Artikel des zwischen Rußland und Preußen am 31. März (11. April) 1764 geschlossenen Schutzbündnisses verpflichteten

sich beide Mächte, in Polen die Erblichkeit des Thrones zu verhindern und das liberum veto aufrecht zu erhalten, das die Freiheitsliebe der Nation födernd, in Verbindung mit ihrer sprüchwörtlich gewordenen Uneinigkeit das Land in Anarchie werfen mußte, auf welche hin es getheilt werden konnte.

Jezt ward der unerfahrene 32jährige Graf Stanislaus August Poniatowski am 7. September 1764 König, ein schwaches Werkzeug in der starken Hand Rußlands. Noch an dem Tag, wo Poniatowski den königlichen Eid leistete, begannen Rußland und Preußen durch ihren Protectorat der Dissidenten auf dem völkerrechtswidrigsten Wege einen Religionskrieg in Polen zu entzünden. War doch Polen von jeher wegen der überwiegenden Mehrzahl seiner Bewohner ein ganz katholisches Reich; denn es hatte vor der ersten Theilung 13 — 14 Millionen Katholiken und kaum vier Millionen Akatholiken; die katholische Religion war verfassungsgemäß die herrschende, die Protestanten und Nichtunirten hatten freie Religionsübung, und waren nur von hohen Staatsämtern ausgeschlossen. Nun forderten aber Rußland und Preußen mit England, Norwegen, Schweden und Dänemark bei einer Sache, die gar nicht in's Völkerrecht, sondern in das innere Staatsrecht gehörte, also lediglich der Entscheidung der polnischen Regierung zustand, deren völlige Gleichstellung mit den Katholiken in Polen, während doch sie selbst ihren katholischen Unterthanen nicht nur die freie Religionsübung, sondern selbst die wesentlichsten Rechte der Persönlichkeit verweigerten.

Am 14. September, wo Poniatowski die Pacta conventa beschwor, überreichten der polnischen Regierung die russischen Gesandten, der Fürst Repnin und Kaiserling eine russische und die preußischen Gesandten eine preußische Denkschrift mit der Forderung der Gleichstellung der Dissidenten, und am ersten Reichstag, der unter Poniatowski am 29. November 1764 eröffnet wurde, stellten der russische und der preußi-

sche Gesandte dem König und den Ständen folgende gesteigerte Forderungen:

1) daß den Dissidenten die unbedingte Ausübung ihrer Religion gestattet werde;

2) daß sie ohne Ausnahme zu allen Staatsämtern zugelassen werden sollen, und

3) daß der griechisch-russische Bischof von Mohilew Sitz im Senat gleich den lateinischen Bischöfen habe.

Der König erklärte geradezu, daß er nie Etwas unternehmen werde, was der katholischen Kirche schade, und er weise diese Anforderungen zurück, da die Dissidenten in Polen die freie Religionsübung vollkommen genießen. Hatten doch auch die griechisch katholischen Bischöfe keinen Sitz im Senat; zudem hatte dieser Bischof von Mohilew einen katholischen Bischofssitz gewaltsam an sich gerissen.

Dieser Bischof hieß G. Koninski, und war ein bereites Werkzeug für die religiöse Aufwieglung Polens in der Hand Katharinens, welche bisher mehr nach einer kirchlichen, als staatsbürgerlichen Gleichstellung der Dissidenten mit den Katholiken gestrebt hatte. Allein auf Zureden Friedrichs II. wirkte sie von jezt an auch für die staatsbürgerliche Gleichstellung der Dissidenten als das sicherste Mittel auch für die Erreichung ihrer kirchlichen Zwecke. Sie sammelte daher alle Mächte des Nordens zu dem s. g. nordischen Bunde, so wie sie die katholischen Mächte von aller Einmischung in die Angelegenheiten Polens abzuhalten suchte. Keine Macht dieses nordischen Bundes hatte einen Rechtsgrund für ihren Protectorat über die Dissidenten, und doch gaben diese Mächte vor, sich auf stipulirte Rechte zu stützen, ohne allen Grund, da z. B. der von Rußland angerufene Moskauer Friede vom 6. März 1686 kein Wort davon enthält. Erst Karl XII. von Schweden, der von einer Partei nach Polen zum Sturz der sächsischen Dynastie gerufen wurde, und das lutherische Bekenntniß dort zur Herrschaft erheben wollte, ertheilte den Dissidenten die staatsbürgerlichen Rechte der Ka-

tholiken, was aber mit dem Sturz dieser Partei wieder aufgehoben wurde. So sollten die Dissidenten, welche 1702 bis 1709 mit Schweden gegen Rußland gefochten hatten, und als von Rußland Besiegte die durch auswärtige Einmischung unrechtmäßig erworbenen staatsbürgerlichen Rechte wieder abgeben mußten, von Rußland wieder in diese Rechte eingesetzt werden.

Auch in den Verträgen von Welau zwischen Preußen und Polen von 1657 und von Oliva zwischen Polen und Schweden von 1660 war bloß Religionsfreiheit den Dissidenten zugesichert worden, nicht aber politische Gleichstellung.

Wohl erkennend die Schwachheit dieser Gründe, berief sich Katharina auf die angebliche urrechtliche Gleichheit der Menschen, das Ideal der spätern französischen Revolution.

Repnin überreichte am 4. November 1766 eine neue Denkschrift für die Dissidenten, unterzeichnet von Katharina II. mit den Woten: „Ich bemerke zum voraus: bewilligt man mir nicht, was ich verlange, so werden meine Forderungen keine Grenzen kennen". Der König legte diese Denkschrift den Bischöfen und vornehmsten Senatoren vor, und erklärte, daß, wenn man nicht nachgeben wolle, man sich zur tapfersten Gegenwehr rüsten müsse. Alle beschlossen Widerstand; der König erklärte dem russischen Gesandten, daß er sich mit seiner Nation zur Vertheidigung des katholischen Glaubens vereinige. Der Reichstag ward eröffnet, alle Mitglieder verwarfen einstimmig die Gleichstellung. Der Bischof von Krakau, Kajetan Soltyk, zeigte die Ungerechtigkeit dieser Forderung, er verlangte die Beibehaltung des gegenwärtigen Zustands und die Bestrafung jener Dissidenten, welche sich je an das Ausland wenden würden. Die ganze Versammlung forderte die Bestätigung dieser Vorschläge. Der König versicherte aber den Gesandtschaften, die Denkschriften zu prüfen und ihre Forderungen so weit zu berücksichtigen, als es die Landesgesetze und Tractate erlaubten; was die Beeinträchtigung der freien Religionsübung der Dissidenten betreffe, so würde das Collegium der Erzbischöfe und Bischöfe bemüht sein, alle

diese Schwierigkeiten auf eine der Gerechtigkeit und Nächstenliebe entsprechende Weise zu beseitigen. Repnin war mit dieser Note nicht zufrieden, und Katharina gab den Dissidenten das von ihr eigenhändig unterschriebene Versprechen, sie mit bewaffneter Hand zu unterstützen; Repnin zog an der Grenze Polens ein Heer von 40,000 Russen zusammen, und ein geheimer Agent sollte die Dissidenten in Polen auffordern, sich zu conföderiren und ihre Ansprüche zu ertrotzen.

Repnin überreichte nun am Reichstag eine dritte Denkschrift mit den auf's Höchste getriebenen Forderungen, welche zu erfüllen seien, weil sonst „die Dissidenten die im Grund jedem Menschen angeborene Freiheit ausüben könnten, an ihre Mitmenschen zu appelliren, und bei ihren Nachbaren Richter, Verbündete und Schützer zu suchen". Auch der preußische Minister drohte, daß im Zögerungsfall 12,000 Preußen sogleich in Polen einrücken würden.

Empört durch diese Eingriffe in das Völkerrecht, verlangte der Reichstag einstimmig die Bestätigung der auf dem frühern Reichstag ergangenen Gesetzentwürfe gegen die Dissidenten, die Wahrung der Vorrechte der katholischen Religion und die Belegung eines Jeden, der den Schutz auswärtiger Mächte suchen würde, mit der Strafe des Hochverraths. Auf des Bischofs von Krakau, Soltyk, Antrag, der das Unrecht der Mächte auf das Schlagendste nachwies, wurde den Dissidenten abermals die freie Religionsübung in ihrer ganzen Ausdehnung bestätigt, zugleich wurden ihnen einige Privilegien rücksichtlich des Genusses staatsbürgerlicher Rechte eingeräumt, und sie erhielten als Lehrer und Zöglinge Zutritt zur Kriegsschule.

Von Rußland und Preußen aus durchzogen geheime Emissäre der revolutionären Propaganda das Land, welche die Dissidenten aufforderten, sich zu conföderiren, sie mit Waffengewalt nöthigten, incendiarische, im russischen und preußischen Kabinet geschmiedete Manifeste zu unterschreiben und dem

nächsten Reichstag vorzulegen; allein von den 6 nicht unirten Bischöfen trat bis auf den von Mohilew nicht einer diesen Conföderationen bei; auch erließen die Nichtunirten kein Manifest, sondern nur die andern Dissidenten, welche nur in der Minderheit aus Lutheranern und Reformirten, zum größten Theil aber aus Socinianern, Unitariern und andern Sectirern bestanden, die in andern, selbst protestantischen Ländern keine freie Religionsübung, geschweige gleiche staatsbürgerlichen Rechte mit ihren protestantischen Religionsgenossen hatten.

Selbst unter den Dissidenten erhoben sich viele Stimmen gerecht gegen die Ungerechtigkeit der Forderungen ihrer Brüder und gegen deren ehrlose Betreibung. Als selbst durch auswärtige Umtriebe unter den Dissidenten kein religiöser Fanatismus entzündet werden konnte, und die Zahl der die Gleichstellung fordernden sich nur auf 573 Edelleute lutherischen und calvinischen Bekenntnisses belief, so wurden die politisch Unzufriedenen, d. h. jene, welche es mit Rußland gegen den König hielten, eingeladen, sich mit den Dissidenten zu conföderiren, und zum Sturz der Regierung mitzuwirken.

So entstand die berüchtigte Conföderation von Radom, die von Rußland zusammen und nach erreichtem Zweck auseinander getrieben wurde.

Leider war in dieser Zeit der edle fromme Primas, Fürst Lübian Ponian Lubienski, Erzbischof von Gnesen, ein großer Staatsmann, gestorben. Repnin, der jezt schon in Polen allein herrschte, wagte es, den Primatialstuhl einem Mann seiner Gesinnung zu geben. Er schlug dazu den lasterhaften Gurowski vor, den der König und die Nation entrüstet zurückwiesen. Jezt schlug er Podoski vor, einen wohllüstigen, kirchlich indifferenten, politisch feilen Mann; König und Bischöfe erhoben sich mit Unwillen gegen diesen Vorschlag, allein auf politischem Wege erhielt er die Bestätigung Roms. Die Todesglocke für die polnische katholische Kirche hatte jezt geläutet. Mit Thränen vernahm das Volk

diese Bestätigung, und den König verhöhnend eilte Podoski nach Radom, stellte sich an die Spitze der Conföderation der Dissidenten und anderer Unzufriedenen, deren Zweck Poniatowski's Entthronung und die Verkündung einer Constitution war, die zum Sturze Polens auf durch Repnin's Schwert gegründeten radicalen Grundsätzen gestützt werden sollte. Podoski gewann sogar den sonst biedern aber durch Privatrache verführten Fürsten Radziwil, der sich als Marschall an die Spitze dieser Conföderation stellte. Fast der gesammte polnische Adel trat dieser Conföderation bei und von Rußland eingeschüchtert auch die Bischöfe, Soltyk jedoch nur in politischer Beziehung, nicht aber zur Unterstützung der übertriebenen Forderungen der Dissidenten.

Repnin verlegte nun die Conföderation von Radom nach Warschau, wo er sie mit einer solchen Härte leitete, daß er sie durch einen von jedem Beitretenden zu unterzeichnenden Revers zum blinden Gehorsam sich verpflichtete; jeder Ungehorsam sollte Verlust des Adels, Einziehung der Güter, ja den Tod und jede Bestrafung, wie sie dem Botschafter beliebt, nach sich ziehen. Wer diesen Revers nicht ausstellte, wurde grausam verfolgt, dessen Haus und Güter wurden verwüstet.

Soltyk erhob sich muthig für die Rechte der katholischen Religion, und die Plünderung seiner Güter durch Repnin schreckte ihn nicht, er sprach fort Worte des Friedens und der Liebe zu den Dissidenten, und es war nahe daran, zu einem befriedigenden Einverständniß zwischen beiden Theilen zu kommen. Bei einem Gastmahl, zu welchem Soltyk die Führer der Dissidenten einlud, sollte die Sache ihre Erledigung finden; allein die Abgeordneten der Dissidenten ließen sich entschuldigen, da Repnin sie am Erscheinen gehindert habe; dieser ließ dem Bischofe Soltyk, so wie dem Bischof von Kaminiez und dem von Kiew drohen, bei Wiederholung solcher Ränke sie nach Sibirien abführen zu lassen; er hinderte sie sogar, öffentliche Gebete zu halten.

Krasinski, der klar sehende Fabius Cunctator Polens, floh verkleidet aus Warschau auf seine entlegenen Güter; Zaluski und Soltyk blieben auf dem Kampfplatz zurück. Repnin erklärte den im Anfang des Octobers 1767 von ihm versammelten Bischöfen, daß auf diesem Reichstag die Angelegenheit der Dissidenten durchgehen müsse; denn Rußland habe die Gewalt. Repnin legte die von den Provinzen durch Rußland erzwungenen Manifeste, die Noten der verbündeten Höfe und ein neues Manifest der Kaiserin dem König und den Ständen vor, in welchem Frechheit und Arglist sich überbieten, und das am Schlusse heuchlerisch erklärt, „daß sie gar Nichts von Polen verlange, daß sie gar keine Absichten auf solches habe, und daß sie, weit entfernt, die Unruhen Polens etwa zur Vergrößerung ihres Reiches benützen zu wollen, solche vielmehr nach Kräften zu unterdrücken bemüht sei."

Die Bischöfe, mit Ausnahme Podoski's, erklärten lieber nach Sibirien zu gehen, als einzuwilligen. Der päpstliche Nuntius Darini ließ sich hingegen einschüchtern. Soltyk machte öffentlich in der Diäte sein Testament, und entschleierte dann rücksichtslos Katharina's Plane gegen Polens Staat und Kirche. Rußland verlangte die Abschließung eines Friedensvertrags, in welchem die religiösen wie die politischen Interessen zwischen ihm und Polen festgesezt werden sollten, und zwar von einem unabhängigen Ausschuß des Reichstags unter Repnin's Vorsitz. Soltyk erklärte sich dagegen. Graf Rzewuski, Palatin von Krakau, unterstüzte ihn. So endete die erste Sitzung dieses Reichstags: noch an demselben Abend schickte Repnin Truppenabtheilungen, um die Güter beider Redner zu verheeren. Am andern Tag las der Bischof Zaluski von Kiew die beiden päpstlichen Breven an den Staat und die Ritterschaft vor, welche sie zum Schutz der Kirche aufforderten. Der König und Radziwil verlegten die Session auf sechs Tage, während welcher die unbequemen Sprecher entfernt werden sollten. Krasinski eilte durch russische Heerhaufen

nach Warschau, um den Bischof von Krakau zu bestimmen, auf einige Zeit abzutreten, um dann mit der ganzen Nation zu einer Verwahrung gegen Rußlands Gewaltthat sich zu erheben, eine allgemeine Conföderation der Nation gegen die russische zu bilden. Allein Soltyk beschloß als Opfer der Gewalt zu fallen, und übergab einem muthigen Landboten eine feierliche Protestation gegen alle Verhandlungen des Reichstags.

Repnin vollführte nun den Frevel mit Genehmigung oder gar unter Beihülfe des Königs.

Soltyk wurde in der Nacht vom 13. auf den 14. Oct. bei dem Abendessen in dem Hause des Hofmarschalls Meisel verhaftet, und zur selben Stunde Zaluski und die beiden Rzewuski. Getrennt wurden sie in das russische Lager und von da unter den größten Mishandlungen in's Innere Rußlands nach Sibirien abgeführt. Vergebens suchte man auch den Bischof von Kaminiez auf. Gegen diese Frevel, verübt gegen das Völkerrecht, erhoben sich entrüstet die Polen; selbst der schwache König erröthete, als die Repräsentanten der Nation ihn zur Erlangung einer Genugthuung aufforderten, er schickte 3 Senatoren an Repnin ab, die mit Hohn behandelt wurden. Jezt trennte sich auch der edle Großkanzler Zamoiski vom König, und legte seine Würde nieder, an seine Stelle trat Borch. Der päpstliche Nuntius Durier verhielt sich feig; Repnin forderte jezt Erledigung der Angelegenheit der Dissidenten unter Androhung der Plünderung Warschau's. Der Reichstag sezte unter manchfachem Widerspruch eine Commission von 60 Mitgliedern nieder, wobei die Vertreter des Senats durch den König und die der Ritterschaft durch Radziwil ernannt wurden.

Vergebens versuchten noch einige Mitglieder Repnin von seiner Gewaltthat gegen die katholische Kirche zurück zu halten; doch er antwortete mit Hohn: „Ich will weder Einsprache, noch Gegengründe, ich will nur Unterwerfung.“ Er brachte die Decrete schon fertig in die Versammlung mit, und

erzwang die Unterschrift durch Zusammenziehung von militärischer Besatzung um den Gesandtschaftspalast.

Am 15. November endigten die Conferenzen, an diesem Tag wurde der berüchtigte Tractat für die Wiederherstellung der Rechte der Dissidenten, ein Werk der schauerlichsten Vergewaltigung, von den Polen mit Thränen unterzeichnet. Die Dissidenten wurden in Allem bis auf die Wählbarkeit zum König den Katholiken gleichgestellt. Dem ganzen Werk lag die Denkschrift der protestantischen Höfe, vorzugsweise aber Katharina's Declarationen, zumal die vom 20. Novb. 1766 und vom September 1767 zu Grunde, mit allen Entstellungen der Behandlung der Dissidenten, mit allen Uebergehungen der frühern Tractate von Oliva, Welau und Moskau, mit der Hervorhebung der interimistischen Gesetze Karls XII. von Schweden, mit einer schwülstigen Charakterisirung der kathol.-römischen Religion als herrschenden im ersten Artikel, während man sie in allen folgenden Artikeln als dienende behandelte. Wir übergehen den Inhalt im Einzelnen. Die griechisch-unirte Kirche ward durch diesen Vertrag von Grund aus erschüttert. Wahrhaft monstruos ist die darin festgesetzte Errichtung eines gemischten Gerichtshofs, der aus lauter Laien zusammengesetzt, aus 8 Katholiken und aus 8 Dissidenten und Nichtunirten bestehen und als ungeheure Competenz die Entscheidung aller Streitigkeiten haben sollte, welche nur immer zwischen Katholiken, nicht unirten Griechen und Dissidenten entstehen und die Religion betreffen, aller Gewaltthaten, die an Kirchen, Schulen, Krankenhäusern, frommen Anstalten nnd Geistlichen verübt werden, aller Streitfälle über den Patronat, über Güter, die durch neuere den Constitutionen von 1627, 1633, 1638 und 1678 zuwiderlaufende Verordnungen den Familien, Klöstern, Kirchen und andern frommen Stiftungen und Anstalten entfremdet worden, kurz aller angeblichen Gewaltthaten, welche an den Dissidenten seit dem Frieden von Oliva vom Jahr 1648 und an den nicht unirten Griechen seit dem Frieden von Moskau

vom Jahre 1686 verübt worden sind. Die ganze Organisation dieses Gerichts mußte unausbleiblich den Sturz der unirten Kirche und folgeweise den der kathol. Kirche lateinischen Ritus herbeiführen; denn die unirte Kirche sollte in ihren Zustand vor den Friedensschlüssen von Oliva und Moskau zurückkehren, und alle später noch so rechtlich erworbenen Kirchen, Klöster, Güter zurückerstatten, ja es wurde den einzelnen Gemeinden freigestellt, ihre Kirchen dem griechisch-kathol. oder aber dem griechisch-russischen Cultus zu geben. Ein blutiger Verheerungs- und Plünderungskrieg der Nichtunirten gegen die Unirten war auf diesem Wege organisirt.

Der Papst Clemens XIII. vernahm mit der tiefsten Bestürzung die Abschließung dieses Traktats: er verkündete in einem alsbald berufenen Consistorium die Gefahren für die polnische katholische Kirche beider Ritus, und verordnete öffentliche Gebete für die Erhaltung der Kirche Polens. In rührenden Briefen vom 6. Januar 1768 forderte der Papst den König und den Episcopat zur Vertheidigung der Kirche auf.

Von den kirchlichen Angelegenheiten wandte sich Repnin zu den weltlichen, und ertrozte die auf die revolutionärsten Grundsätze gebaute Constitution vom 21. Februar 1768, um dadurch die Anarchie zu säen und darauf die Theilung Polens zu gründen. Er erzwang die Schließung des Reichstags, welche am 5. März erfolgte: dabei wurde der sogenannte separirte Akt v. 19. November 1767, der die Gleichstellung der Dissidenten mit den Katholiken festsezte, noch einmal feierlich sanctionirt und am 13. (24.) Februar 1768 in die neue Constitution eingetragen. Die Conföderation von Radom ward als ausgebraucht aufgelöst. Vergebens forderte der sich auflösende Reichstag die Befreiung der gefangenen Bischöfe.

Um im Innern sich Ergebene zu erwerben, wurde jezt von Katharina und Repnin ein g r i e c h i s c h - r u s s i s c h e r A d e l geschaffen: alle Russen, die bei dem bisher geschilderten Werke der Gewalt als Werkzeuge gedient hatten, erhielten den Indigenat und den Adel.

Inzwischen war der neue päpstliche Nuntius, der gefeierte Joseph Garampi in Warschau angekommen und überreichte dem König das päpstliche Schreiben und dessen Protestation gegen alle im separirten Akt vom 19. November 1767 stipulirten Gesetze. Der schwache König war tief erschüttert, selbst der leichtsinnige, frevle Primas, der alsbald von Repnin seine Entlassung verlangte, die ihm aber verweigert wurde.

Die Nation war empört und tief erregt; schon sieben Tage nach der Unterzeichnung des Traktats bildete sich am 29. Febr. 1768 die Conföderation von Bar: der Plan dazu hatte früher schon der große Krasinski entworfen: Chreptowicz, Nuntius von Lithauen, ward zum Marschall dieser Conföderation gewählt, und erließ am 16. April 1768 ein Manifest an die Nation, worin er die vielen von Rußland am Land und an Einzelnen verübten Mißhandlungen aufzählt und zur gemeinsamen Vertheidigung der Religion und des Vaterlands in edler gemäßigter Sprache auffordert. Die Wirkung war unbeschreiblich. Alles rief nach Rache. Vergebens drohte Repnin mit Kerker, Acht, Tod. Vergebens sezte Katharina begütigende Manifeste entgegen, und stellte die Conföderirten als Rebellen und Feinde des Vaterlandes dar, sprach ihnen das Recht, Conföderationen zu bilden, als völlig unbegründet ab, da Religion und Freiheit noch nie so sehr als am lezten Reichstag geschüzt und befestigt worden seien. Sie nannte sich die Mutter, Freundin, Wohlthäterin der Polen. Zugleich ertheilte sie aber an Repnin den Befehl, die Conföderirten, wo sie aufträten, mit Feuer und Schwert zu vertilgen. Pulawski, der Leonidas der Helden von Bar, befeuerte dagegen ihren Muth durch die glühendste Beredsamkeit. Die Conföderation verstärkte sich allum; Religion und Freiheit war die Loosung. Repnin ließ alle Güter der Adeligen, welche der Conföderation beigetreten waren, verheeren, vorzugsweise durch den neugestifteten russisch polnischen Adel. Der Muth und die Verzweiflung stiegen auf beiden Seiten immer höher. Repnin entwaffnete Polen und predigte jezt einen

wüthenden Religionskrieg gegen das Land: die unterdrückten Polen sollten die Unterdrücker des russischen Glaubens sein: die wilden Horden der Zaporoger Kosaken wurden aus den Donsteppen als Träger der Barbarei entboten durch ein Manifest der Kaiserin vom 20. Juni 1768, das ihren Fanatismus bis zur blutigsten Gier steigerte: „sie sollen mit Hilfe Gottes ausrotten und niedermorden alle Polen und Juden, Verräther der heiligen Religion". Selbst das Vorurtheil des Volks wird aufgehezt. Es wird Polen zum Verbrechen gedeutet, Juden geduldet zu haben; und am Schlusse dieses Manifestes heißt es: „Wir befehlen demnach, daß ihr bei euerem Durchzuge durch Polen ihren Namen und ihr Andenken vernichtet für immer."

Diese Horden, russische Popen an der Spitze, durchzogen plündernd, sengend, mordend das Land. Unerhörte Grausamkeit ward geübt. Die Gesammtzahl aller Unglücklichen, die in diesen blutigen Tagen umkamen, soll sich auf 200,000 belaufen: selbst russische Regierungsberichte geben sie auf 50,000 an. Die russische Regierung stellte sich an, die Kosaken für ihre Gräuel zu strafen, sie nahm ihnen aber nur die Beute ab für sich.

Endlich fiel auch Bar, der Sitz der Conföderation, durch Sturm. 12,000 Conföderirten wurden in Ketten nach Rußland abgeführt.

Krakau ward jezt der Mittelpunkt der Conföderation; in einem Manifest von 12. Oktober 1768 protestirten ihre Mitglieder im Angesicht Europa's noch einmal gegen Rußlands Gewaltthaten. Vergebens flehten sie die Nachbarmächte in ähnlichen Manifesten um Schutz an. Nur die hohe Pforte zeigte ihnen noch Theilnahme. Die Widerrechtlichkeit Rußlands gegen Polen und dessen jüngste Einfälle in die Krimm und die Eroberung Balba's bestimmte Mustapha III. (reg. 1757—1774) zum Krieg gegen Rußland. Der Sultan erließ ein Manifest an alle europäischen Höfe zur Rechtfertigung seiner Kriegserklärung. Ihm sezte Katharina ein anderes zu ihrer Rechtfertigung entgegen, in welchem sie, auf die listigste

Weise, die türkischen und polnischen Zustände unter einander mengend, einen wahren Religionskrieg als nothwendig darstellte. Der Chan der Krimm erfocht bei Balta und Kochzim den glänzendsten Sieg über die Russen, deren 35,000 gefangen wurden. Rußland bebte, nur nicht Katharina, welche den Fürsten Galitzin und den Grafen Alexander Orloff für ihre Plane gewann. Der erstere erhielt den Gesammtbefehl über alle Truppen, und eröffnete den Feldzug mit dem Manifest vom 4. März 1769, das ganz im Geist Katharinens verfaßt war, und, die polnischen Zustände mit den türkischen versetzend, den Religionsfanatismus der Russen erregen sollte. Ebenso wurde von russischen Emissären und Proklamationen die griechisch türkischen Provinzen aufgewiegelt: ja am 21. April 1770 erließ die Kaiserin ein allgemeines Aufgebot an sämmtliche Griechen, das türkische Joch abzuschütteln. Der Pascha von Bender, Achmet Selim Aga, stellte allen diesen Manifesten ein anderes gegenüber, wo auf die schlichteste Weise das Täuschende und Treulose der russischen Erklärungen nachgewiesen wurde.

Rußland siegte, minder durch Waffen, als durch Schlauheit und Verführungskunst, welchen die Griechen der türkischen Provinzen glaubten.

Während Rußland die Pforte bekämpfte, sezte es in Polen seine Verheerung gegen die Conföderirten fort. In erschütternden Manifesten trug die unglückliche Nation ihre Klagen der Mitwelt vor. Eine innere Auflösung zersezte das Königreich, und eine Theilung war unvermeidlich, wenn sie von Rußland und Preußen nicht lange vorher schon beschlossen gewesen wäre. Beide hatten aber schon am 17. Februar 1772 eine geheime Convention rücksichtlich der Theilung geschlossen, welcher am 4. März Oestreich wenn auch wider Willen, beitrat. Diese Convention wurde am 5. August nochmals von den 3 verbündeten Mächten zu Petersburg bestätigt, und am 2. Sept. 1772 erließ der russische Gesandte in Polen, Graf Stackelberg, die bekannte Declaration zur Recht-

fertigung der Theilung Polens, der die erwähnten Mächte jede für sich noch ihre eigenen nachfolgen liessen, die noch in demselben Moment dem König vorgelegt, und in Friedensschlüsse umgewandelt, am 18. Sept. 1773 durch eine Commission von Senatoren bestätigt und von dem Reichstag genehmigt wurden. Dieser Commission war es vom König und den Ständen der Republik noch besonders empfohlen worden, über die Aufrechterhaltung der katholischen Religion und ihrer Rechte zu wachen, und den Nichtunirten und Dissidenten jene Rechte zu geben, die sie unbeschadet der kathol. Religion befriedigen können, vor Allem aber das Judicium mixtum abzuschaffen. Krasinski, Bischof von Kaminiecz, eröffnete die Berathungen dieser Commission, die am 19. April 1773 begannen, und erließ am 15. März 1773 einen Hirtenbrief, worin er die Nation zur Unterwerfung ermahnt, und das Unglück des Landes als eine Folge der eigenen Verschuldung darstellt.

Rußland und Preußen gelobten in ihren dem definitiven Friedensschluß mit Polen am 18. Sept. 1773 vorangegangenen Erklärungen, die katholische Religion in den ihnen angefallenen Provinzen Polens unangetastet in ihren Rechten und Besitzungen zu erhalten. Ein Manifest Czernizew's, Statthalters von Weißrußland, vom 5. Sept. 1772 gab diese Garantie noch besonders [1]), ebenso Friedrich II. in seinem offenen Schreiben aus Berlin, vom 13. Sept. 1772 [2]).

Dieselben Garantien rückten diese beiden Mächte in den definitiven Theilungsvertrag von Warschau vom 18. Sept. 1773 ein [3]): Preußen noch besonders im 8. Art. seines Traktats.

Früher schon hatte der blutige Krieg der russischen Griechen gegen die Unirten begonnen. Das Judicium mixtum übte jezt seine Gewalt. Eine Menge Besitzungen wurden den Klöstern und Kirchen der Unirten ohne allen Rechtsgrund durch die Gewalt der Waffen entrissen und den Nichtunirten

---

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LIV. S. 197.

[2]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LXIV. S. 209.

[3]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LV. S. 198.

zugesprochen, die sie sofort an die Krone ausliefern mußten, welche jezt die umfassende schon von Peter III. beschlossene Säcularisirung der russischen Klostergüter ausführte, um Geld zur Führung des Kriegs zu erhalten. Diese Säcularisirung ließen sich die russischen Prälaten gefallen: noch williger mußte die eroberte unirte Kirche sie hinnehmen: vorzüglich war Volhynien der Schauplatz dieser Spoliation. Die sich ihr widersetzenden unirten Priester wurden nach Berdyczeny gebracht, zwei Jahre grausam eingekerkert, und troz der Verwendungen des päpstlichen Nuntius Garampi erst 1773 auf die Vorbitte der Kaiserin Maria Theresia freigegeben.

Auch der Friede, welcher durch den polnischen Theilungsvertrag der unirten Kirche verheißen worden war, dauerte nicht, da jezt die russisch-griechischen Priester, unterstüzt durch russische Truppen, die Kirchen allenthalben den unirten Priestern mit Gewalt entrissen: über 1200 Kirchen theilten dieses Loos; der Bischof von Posen, Mlodziujowski, Großkanzler der Krone, übergab am 18. Februar 1774 im Namen des Senats eine amtliche Beschwerde dem Grafen von Stackelberg [1]), allein ohne Erfolg; man nöthigte die eingesperrten unirten Priester zur Ausstellung eines Reverses, nach der Freilassung mit ihren Kirchen und Gläubigen zum Schisma überzutreten, was die Meisten verweigerten. Die Delegation des Reichstags erhob am 5. Juni 1774 eine neue Einsprache gegen diese Mißhandlungen [2]). Der König unterstüzte diese Beschwerden auf die Aufforderung des päpstl. Nuntius [3]), und verlangte mehre Abänderungen an dem Tractat v. 24. Februar 1768 zu Gunsten der Unirten, welche Katharina in den 2 separirten Akten, welche Rußland am 15. März 1775 mit Polen schloß, bewilligte [4]). Diese Zugeständnisse konnten aber

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. XLIX, S. 190.
[2]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LI. S. 192.
[3]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. XC. S. 268.
[4]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LVI. S. 199.

die Nation nicht befriedigen, und der Bischof von Luck sprach sich am Reichstag, der am 1. März 1775 begonnen hatte, kräftig gegen sie aus. Er forderte unter vielfacher Unterstützung durch den Reichstag eine gänzliche Abänderung des berüchtigten separirten Akts von 1768, da er erzwungen sei, so wie er gegen die Akte von 1768 und 1775 protestirte. Mehre Nuntien erließen am 15. April ein würdevolles Manifest gegen alle Eingriffe Rußlands in die Rechte der kathol. Kirche beider Staaten [1]). Allein Stackelberg hatte schon am 27. Februar d. J. die beiden separirten Akte als das Ultimatum vom Vorsitzer des Reichstags und von den beiden Marschällen von Polen und Lithauen unterzeichnen lassen.

So mußte auch jezt die polnische Nation ihre Gesetze von der russischen Dictatur hinnehmen. Vergebens mühte sich Rußland, auch Maria Theresia zum Beitritt zu diesen Traktaten zu bestimmen. Der päpstliche Nuntius erließ gegen Ende des Jahres 1775 seine **justa Catholicorum adversus Dissidentes in Polonia expostulatio**, ein treues Denkmal der russischen Verfolgungen der polnischen katholischen Kirche beider Ritus.

Betrachten wir den Fortgang dieser Bedrückungen der griechischen unirten Kirche zuerst im Königreich Polen seit 1775 bis zum Tode Kaisers Alexanders I., sodann in den polnischen Provinzen Rußlands in dem gleichen Zeitraum.

Die unirte Kirche mußte bei ihrer innern Zerrüttung voraussichtlich den russischen Verfolgungen unterliegen. Ihr Vertheidiger war der Weltklerus, zumal der in den von dem heil. Stuhl gegründeten Collegien zu Wilna und Lemberg gebildete, während die Basilianer gleichgiltig ihrem Sturze zusahen; diese erschlichen sich listig die Gunst des lateinischen Klerus, suchten sich vom Metropoliten unabhängig zu machen, und die unbedingte Herrschaft über den Weltklerus an sich zu reißen; sie verdrängten die Weltpriester überall von der

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LVII. S. 201.

Leitung der Diöcesen. Der römische Stuhl schritt gegen diese Anmaßungen der Basilianer ein; allein diese hatten ausschließlich den Reichthum der Kirche in ihrer Hand; für die Bildung des Weltklerus wurde von ihnen gar nichts gethan: zudem waren die meisten Basilianer Polen und hatten den lateinischen Ritus mit dem griechischen nur deßwegen vertauscht, um ruthenische Bisthümer und Prälaturen zu erlangen, wornach sie den unklugen Kampf des lateinischen Klerus in Polen gegen den griechischen Ritus begünstigten und denselben mit entstellten. Benedict XIV. erhob sich gegen diese Misbräuche in den Bullen Allatae Nobis vom 25. März 1755 und in der Etsi persuasum habeamus vom 20. April 1751 [1]). Auch die ruthenischen Gläubigen und Priester haben in ihrer Manifestation vom 4. November 1776 dem Reichstag ihre Beschwerden gegen diese Misbräuche der Basilianer vorgetragen.

Sehr schädlich für die unirte Kirche wirkte der häufige Uebertritt ihrer Gläubigen vom griechischen zum lateinischen Ritus, da die Basilianer und der lateinische Ordens- und Weltklerus Polens die griechische Kirche zu latinisiren strebten; durch diese Richtung der Schulen war fast der ganze griechische Adel zum lateinischen Ritus übergetreten, während das Volk treu an seinem Nationalritus festhielt, und den Tausch des Ritus als einen vollen Religionswechsel ansah. Diese Latinisirungstendenz untergrub die unirte Kirche. Auch in ihr erhielten meist nur Adelige Bischofssitze und Prälaturen; da nun fast der gesammte unirte Adel den lateinischen Ritus angenommen hatte, so mußten die Kandidaten sehr häufig aus dem lateinischen und polnischen Adel genommen werden, welche für 1 Monat in ein Basilianerkloster zur Erlernung des griechischen Ritus eintraten, die aber in dieser kurzen Zeit nicht möglich war; noch viel weniger gewannen sie Hingebung und Gesinnung für die unirte Kirche.

Das Volk aber verlor auf diesem Wege in den Tagen

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. X. S. 42—44.

der russischen Verfolgung seine nationalen kirchlichen Vertreter, da Rußland dem lateinischen Adel das Schutzrecht der unirten Kirche absprach. Listig wußte Rußland das Mistrauen des Volks gegen den latinisirenden Klerus durch Emissäre zu benützen: es setzte ihm in manchen Bezirken die Alternative, entweder den lateinischen Ritus anzunehmen, oder zur russischen Kirche überzutreten: und das arme Volk warf sich später gezwungen lieber in die Arme des Schisma's.

Ganz anders hatte der heil. Stuhl seit den ältesten Zeiten bei den unirten Griechen über die Bewahrung des griechischen Ritus mit Ausscheidung jener kirchlichen Gebräuche, welche dieser Einheit zuwider waren, sorgsam gewacht, so wie denn die Liturgie nach der Ansicht der kathol. Kirche keine mechanische Einheit, sondern nationaler Modificationen fähig ist. Man denke nur an die von Rom bestätigte Liturgie der Nestorianer, Syrer, Chaldäer, Araber, Armenier, Kopten. Und so handelte Rom fort, so namentlich auch Benedict XIV. und Klemens XIV. rücksichtlich der unirten griechischen Kirche.

Mit der ersten Theilung Polens erlitt die Hierarchie der unirten Kirche in der Diöcesanverfassung große Veränderungen: sie zerfiel in 3 Theile; der eine größere blieb unter Polen, der zweite unter Rußland, der dritte unter Oestreich. Am Hierarchalverband ward im Ganzen Nichts geändert; der Metropolit übte über die unirten Bischöfe aller drei Reiche dieselbe Jurisdiction und behielt auch seinen frühern Titel: Erzbischof von Kiew und Halicz und Metropolit von ganz Rußland. Sehr vieles geschah jetzt hier zum Wohl der Kirche, besonders auch für die Bildung des Klerus, zumal auch Pius VI. sich durch ein Breve v. 14. August 1788 an die Stände der Republik gewandt, und sie aufgefordert hatte, die Rechte der kathol. Religion fort zu vertheidigen: diese setzten eine Kommission nieder zur Verbesserung der Lage der unirten Kirche; der Reichstag beschloß, in jedem Bisthum ein Priesterseminar und bei jeder Kathedrale ein Domkapitel mit 6 Prälaturen für Weltgeistliche zu errichten. Allein die

Wirren der Zeit traten entgegen: der letzte Schimmer kam von dem Reichstag des Jahres 1791, welcher die berühmte Konstitution vom 3. Mai gab, wo die Rechte der katholischen Kirche beider Ritus grundgesetzlich gesichert wurden. Allein Rußland entzündete von Neuem einen blutigen Bürger- und Religionskrieg in Polen. Katharina stieß die Verfassung vom 3. Mai 1791 um: es wurde auf Betreiben Rußlands die Conföderation von Targowicz vom 14. Mai 1792 gebildet, zu welcher schmählich selbst der König trat. So kam es zur zweiten Theilung Polens, die durch den Tractat vom 11. Juli 1793 sanctionirt wurde. Preußen ward zu dieser Maaßregel nachgezogen: Oestreich machte, gezwungen durch die Macht der Umstände, seine Ansprüche auf Polen ehrenhaft geltend.

Die 3te Theilung Polens ward durch den Vertrag vom 14. October 1795 bestätigt.

So ging ein edles Volk unter, und mit Recht konnte v. Raumer sagen: „Frankreich bekämpfte man, weil dort die königliche Macht verringert, Polen, weil sie daselbst vergrößert war."

Rußland und Preußen gaben übrigens ihren neuen Unterthanen die feierlichsten Versprechungen, die Rechte ihrer Religion unangetastet zu lassen und zu schützen. Preußen wiederholte dieses schon in seinem offenen Briefe vom 25. März 1793 [1]), in seinem Friedenstractat zu Grodno vom 25. Sept. desselben Jahres [2]).

Friedrich Wilhelm III. beantragte bei dem päpstl. Stuhl die Gründung eines Bisthums für die Unirten in dem neuangefallenen Suprasl, was durch Pius VI. in seiner Bulle Susceptum a nobis vom 4. März 1798 geschah [3]).

Mit der Wiederherstellung des Großherzogthums Warschau durch den Wiener Frieden vom 14. October 1809 kam auch

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. 66. S. 210.
[2]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. 67. S. 210.
[3]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. 97. S. 282.

die Diöcese von Chelm und ein Theil der von Preczmysl zum neuen Großherzogthum. Als in Anfang des Jahres 1812 die Comitien gehalten wurden, wohnte ihnen auch der unirte Bischof bei: die Diöcese Chelm ward aber der Schauplatz des Kriegs, den Kaiser Alexander gegen Napoleon führte, und ward von den Russen verwüstet. Durch den Wiener Kongreß an Rußland gefallen, empfand auch dieses Bisthum die milde väterliche Sorge Alexanders, der auch gegen das Ende seines Lebens das Domkapitel zu Chelm wieder hergestellt, anständig dotirt und auch den Pfarrklerus besser gestellt haben soll.

Betrachten wir jezt die Schicksale der griechisch unirten Kirche in den polnischen Provinzen Rußlands seit 1775 bis zum Tode des Kaisers Alexander I.

Durch die erste Theilung Polens war mit der Provinz von Weißrußland auf das griechisch unirte Erzbisthum Polocz an Rußland gefallen. Katharina, die griechisch unirte Kirche als eine verirrte Schwester der russischen Nationalkirche betrachtend, wollte sie zwingen, entweder zu dieser leztern überzutreten oder den lateinischen Ritus anzunehmen: man versagte den Gemeinden, wenn sie ihre Priester verloren, sie durch andere ihres Ritus zu ersetzen, und ein Ukas vom Jahr 1779 verordnete, in einem solchen Fall die Gemeinde zu befragen, welchen Priester und welchen Glaubens sie ihn wolle! Nun hängt in Rußland die Wahl der Pfarrer von den Magistraten ab, welche den der Regierung genehmen Pfarrer verlangen: diese Magistrate gehörten zudem fast sämmtlich der russischen Kirche an. So wurden fast nur schismatische Pfarrer gewählt, zumal in den Dörfern.

Ein größeres Unglück drohte der unirten Kirche Rußlands durch die Erhebung des gefeierten Smogorzewski auf den Metropolitanstuhl im Jahr 1779; denn damit wurde das

---

[1]) Man vergleiche auch den Ukas von 14/25. Dec. 1771 im Urkundenbuch Nr. LXX. S. 224.

Erzbisthum von Polozk erledigt. Katharina ließ es nun möglich lange unbesezt, und benüzte die Zwischenzeit zur Verbreitung des Schisma's: während einer 4jährigen Vacanz hat die unirte Kirche dieses Sprengels 800 Pfarrkirchen und über 100,000 Gläubige an die russische Kirche verloren; ja die Kaiserin wollte diesen Stuhl sogar einem schismatischen Erzbischof geben: doch Pius VI. sezte die Bestätigung Lisowski's durch. Wie sehr aber die Kaiserin auf den Untergang der unirten Kirche sann, zeigt die am 4. November 1782 an Stackelberg erlassene Note mit dem Befehl, den päpstlichen Nuntius zu stimmen, daß der lateinische Bischof von Mohilew das Pallium vom Papst erhalte: widrigenfalls werde sie allen Schutz der katholischen Kirche entziehen. Kaum hatte Lisowski die Verwaltung seines Erzbisthums 1783 angetreten, so erließ Katharina am 22. November 1783 einen Befehl, daß alle Unirten, Laien und Priester, in geistlichen Dingen nur allein vom Erzbischof in Polozk abhängen und an keine andere auswärtige geistliche Macht, wie etwa an den Metropoliten, sich wenden sollten: ferner ward befohlen, daß die unirten Priester die Gebete für die Kaiserin, den Thronfolger und die heil. Synode halten sollten: für die Synode zu beten, weigerte sich der Erzbischof, was dann auch nachgelassen wurde, wie es denn auch gestattet ward, für den Papst zu beten.

In Beziehung auf die lange verzögerte Besezung des erzbischöflichen Stuhls von Polozk scheint schon damals es der Plan der Kaiserin gewesen zu sein, die beiden höchsten Würden der griechisch unirten und der lateinischen Kirche ihres Staates in einer Person zu vereinen, und zwar in der des lateinischen Erzbischofs von Mohilew, um so desto leichter die unirte Kirche zum lateinischen Ritus übertreten zu machen.

Dieser Erzbischof von Mohilew, Siestrzencewicz, der es von 1772 bis 1826 war, sollte über ein halbes Jahrhundert die Geissel der katholischen Kirche beider Ritus in Rußland sein. Er besaß weder Religion, noch Gewissen, aber desto mehr Ehr- und Geldgeiz. Als Reformirter geboren, blieb er es

heimlich auch als Erzbischof. Von der Regierung unterstützt wollte er sich auch die griechisch unirte Kirche unterwerfen, um sie mit der lateinischen Kirche von Rom loszureißen. Allein Pius VI. und Pius VII. traten ihm entgegen.

Was die griechisch unirte Kirche betrifft, so nöthigte er auf eine empörende Weise die Gläubigen und Priester, zum lateinischen Ritus überzutreten, was er bei 24 Pfarreien mit 8000 Gläubigen im Sprengel Mohilew bewirkte. Den Priestern, die kein Wort Latein verstanden, erlaubte er, die Messe in slawonischer Sprache zu lesen; nur die Consekrationsworte sollten lateinisch sein; sie bedienten sich ferner der lat. Hostien statt der Opferbrode. Auch die Meßrubriken waren sämmtlich polnisch; er entband ferner diese Priester von allen durch die lat. Rubriken vorgeschriebenen Messen; gegen diesen Unfug erhob sich der würdige griechisch unirte Erzbischof von Polozk, und drohte zuletzt mit der Suspension dieser Priester. Das Volk aber trat entrüstet zum Schisma über; nur die Priester blieben bei dem lateinischen Ritus, behielten aber ihre Frauen zum Aerger der lateinischen Katholiken bei.

So erklärte die Kaiserin der griechischen unirten Kirche gerade in dem Augenblick den Krieg, wo sie den Gläubigen dieser Kirche die heiligste Versicherung für die Unverletzbarkeit ihrer Religion gab, nämlich in dem Friedensschluß v. 13. Juli 1793 [1]); denn in demselben Jahr berief sie einen geheimen Staatsrath in Petersburg, und legte ihm die Frage vor: „Wie kann man auf die beste und schicklichste Weise die Unirten im ehemaligen Polen zur rechtgläubigen griechischen Kirche zurückführen? Diese Frage löste der berüchtigte griechische Abentheurer Eugen Bulgari durch den Vorschlag einer eigenen aus schismatischen Priestern zusammengesetzten, einem Bischof der russischen Kirche untergeordneten Missionsanstalt. Dazu wurde ausersehen der Bischof Sadkowski: er eröffnete seine Mission

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nr. LXIII. S. 208.

mit einem verleumderischen Manifest vom 26. Mai 1794 gegen die kathol. Kirche und gegen die Union. Russische Popen durchzogen mit russischen Soldaten und Civil- und Militärbehörden die Provinzen und forderten die Unirten zur Annahme der russischen Religion auf. List, Gewalt, Grausamkeit wurden aufgeboten. Zu größerem Erfolg schickte Katharina nach Polozk, Minsk und Luck schismatische Vicarbischöfe zur Gründung von stehenden Centralmissionen. Katharina erließ in diesem und im folgenden Jahr Ukasen, worin sie befahl, daß alle Unirten, deren Vorfahren erst nach der 1595 erfolgten Union zur Union übergetreten waren, zum Schisma zurückkehren sollten. Die Pfarreien wurden um mehr als die Hälfte vermindert, und die Priester entfernt. Die Palatinate von Kiew und Braclaw und die Provinz Volhynien verloren durch diese Missionäre den größten Theil der griechisch unirten Kirchen; nicht so in Podolien, da hier Bielanski schützte, zumal auf seinen Visitationsreisen, und in Kaminiecz und Bar Consistorien errichtete. Seine deßfallsige Wirksamkeit sollte gehemmt werden; allein er zeigte das Rechtliche seines Verfahrens und das Widerrechtliche der Verfolgung seiner Kirche. Er wandte sich an den Papst und an den Kaiser Leopold II. um Schutz seiner Kirche. Katharina ging aber nicht zurück; schon wenige Tage nach der dritten Theilung Polens hob sie alle Bisthümer der unirten griechischen Kirche bis auf das von Polozk auf, schlug die Güter derselben theils zur Krone, theils verschenkte sie solche an hohe Kriegs- und Staatsbeamten, und setzte die vertriebenen Bischöfe auf kärgliche Jahresgehalte; ebenso hob sie die Basilianerklöster auf, bis auf die zum Jugendunterricht und Krankendienst bestimmten, zog die Güter zur Krone oder vertheilte sie: die Kirchen der aufgehobenen Sprengel wurden schismatischen Priestern gegeben. Alle nicht zum Schisma übertretenden Pfarrer mußten auf ihr Amt und Einkommen verzichten, und konnten entweder auswandern oder im Reich verbleiben mit einem Jahresgehalt von 50—100 Rubeln.

Die meisten wanderten nach Galizien aus, wo sie bei der östreichischen Regierung Schutz und Hülfe fanden. Nur in den Sprengeln von Polozk und Brcesc erhielt sich eine bedeutende Zahl von Kirchen und Gläubigen des griechisch unirten Ritus: Lisowski, der Erzbischof von Polozk, mußte am 3. November 1795 einen Hirtenbrief erlassen, mit dem Befehl, daß man Keinen an der Rückkehr zur russischen Religion hindere, oder den Uebergetretenen einen Vorwurf mache, widrigenfalls man als Staatsverbrecher gelte. So blieben von 5000 griechisch unirten Pfarreien der Sprengel von Kiew, Wladimir, Luck und Kamieniecz kaum 200 bei dem Glauben der griechisch unirten Kirche.

Auch diese schwachen Ueberreste würde Katharina noch zerstört haben; aber sie starb im November 1796.

Viel günstiger war der katholischen Kirche der Kaiser Paul I.: er stellte alsbald alle Verfolgungen gegen die griechisch unirte Kirche ein, er trat mit dem Papst Pius VI. in Verkehr, und erbat sich einen apostolischen Nuntius, den ihm dieser in dem Nuntius von Warschau, Litta, auch sandte.

Für die griechische unirte Kirche reichte der Nuntius dem Kaiser eine Denkschrift ein, welche die gewaltsam hervorgerufenen Aenderungen unter Katharina beleuchtete und ihre Abschaffung beantragte. Er forderte die Wiederherstellung der Metropolie der griechisch unirten Kirche und aller von Katharina II. aufgehobenen Bisthümer, ebenso die Rückkehr der vertretenen Bischöfe auf ihre Sitze, die Zurückgabe aller Kirchen und Klöster, und endlich die so oft verbürgte freie Ausübung der Religion.

Allein die heilige Synode und Siestrzencewicz vereitelten diese Bemühungen, und so auch die Wiederherstellung der Metropolie von Kiew, weil die russische Kirche den Stuhl von Kiew, die Wiege des Christenthums in Rußland, allein besitzen wollte, indem der Besitz dieses ältesten Bischofssitzes in der Hand der Katholiken die Schismatiker stets an ihren Abfall gemahnt hätte; Siestrzencewicz aber unterstützte die

russische Kirche hiebei aus dem Grund, weil er in seinem Hochmuth alleiniger Metropolit der katholischen Kirche beider Ritus werden wollte.

Allein durch die hohe Gerechtigkeit des Kaisers und die Bemühungen des Papstes kehrte die griechisch unirte Kirche doch theilweise zu neuem Leben zurück, die Verfolgung hörte auf, eine neue Organisation trat ein, durch welche mehre unirte Bisthümer wieder hergestellt wurden. Jedes erhielt wieder einen Theil der frühern theils entrissenen, theils aufgehobenen Klöster und Pfarreien und der Güter zurück: nur die an Beamten verschenkten bischöflichen Tafelgüter waren für immer verloren; der Kaiser gab den Bischöfen dafür einen fixen Jahrsgehalt.

Pius VI. bestätigte diese Organisation durch die Bulle: **Maximis undique pressi** am 18. October 1798. Nach dieser Organisation erhielt die griechisch unirte Kirche folgende wiederhergestellte Bisthümer:

1) das Erzbisthum von Polozk, Erzbischof Lisowski;
2) das Bisthum Luck, Bischof Lewinski;
3) das Bisthum Breczc, Bischof Bulhak.

Auch der Orden der Basilianer ward wieder hergestellt und erhielt einen Theil seiner Klöster zurück.

Alexander I. ertheilte dieser Kirche ebenfalls einen großmüthigen Schutz. Auf den Nuntius Litta folgte Arezzo, der das Angefangene vollendete, und auch die Wiederherstellung der frühern bischöflichen Consistorien bewirkte. Neben diesen gab es noch eine allgemeine kirchliche Behörde für die gesammte katholische Kirche beider Ritus in Rußland, das römisch-katholische Kirchencollegium in Petersburg, welches ihre wichtigeren Kirchenangelegenheiten in höchster Instanz entschied.

Dieses Tribunal ward von Alexander 1801 bestätigt, und bildet gewissermassen das Ministerium der kathol. Kirchen- und Schulangelegenheiten in Rußland, es steht unmittelbar unter dem dirigirenden Senat, der im Namen des Kaisers

alle von diesem Gerichtshof erlassenen Verfügungen entweder bestätigt oder verwirft. Der zeitige Metropolit der lateinischen Kirche ist der geborene Vorsteher dieses Collegiums, das über den Diöcesanconsistorien und über den Bischöfen stehen soll. Es hat als Mitglieder einen lateinischen Bischof, einen lateinischen infulirten Abt, und 6 Prälaten als Beisitzer, die aus den Diöcesanconsistorien der 6 lateinischen Diöcesen gewählt werden, so daß jeder Sprengel vertreten ist.

Der Metropolit Siestrzencewicz betrachtete dieses Kirchencollegium als sein eigenes, und riß dadurch alle Kirchengewalt über die katholische Kirche beider Ritus an sich, er wollte die Unirten latinisiren, um alleiniger Metropolit der gesammten katholischen Kirche von Rußland zu werden; deßwegen widersetzte er sich auch der Wiedereinsetzung Rostocki's in seine früheren Metropolitanrechte und der Restauration der Metropolie von Kiew und Halicz. Ebenso wies er die weisesten Vorschläge der Bischöfe der unirten Kirche zur Hebung dieser zurück, diese wünschten nun zuletzt auch Beisitzer in dem Collegium zu ihrer Vertretung; allein man entgegnete ihnen, daß sie sich mit dem lateinischen Collegium, wie es sei, begnügen müssen, oder ein besonderes Collegium, aber abhängig von der heiligen Synode, errichten sollen. Alexander I. gab ihnen endlich Assessoren bei dem lateinischen Collegium auf Verwenden des päpstlichen Legaten durch den Ukas vom 4/15. Juli 1804 an den dirigirenden Senat, welcher voll *edler* Gerechtigkeitsliebe den Ukas vom 13/24. November 1801 die Organisation des römisch-katholischen Kirchencollegiums betreffend, erweiterte. Der Kaiser wollte ernstlich die unirte Kirche gegen den Despotismus des lateinischen Metropoliten und gegen die Bedrückungen der Consistorien der russischen Landeskirche schützen, die Unirten erhielten so den freien Zutritt zum dirigirenden Senat und dadurch zum Kaiser. Dieser verbot auch streng allen fernern Uebertritt vom griechisch unirten Ritus zum lateinischen, und dadurch, daß der Kaiser alle Verletzung der Gewissensfreiheit und allen Uebertritt von einer

Confession zur andern untersagte, steuerte er gleichfalls allen Gewaltthätigkeiten, welche sich die russischen Diöcesanconsistorien gegen die Unirten erlaubten, die sie ähnlich zum Uebertritt zur russischen Kirche nöthigten, wie sie der römische Metropolit zur Annahme des lateinischen Ritus zwang.

Die griechische unirte Kirche konnte jetzt ihre Wunden wieder heilen, und ihre 3 Bischöfe wirkten rühmlich dahin. Kaum war Rostocki 1805 gestorben, so baten sie um die Wiederherstellung der Metropolie der griechischen unirten Kirche, unterstützt durch den päpstlichen Legaten, und der Kaiser in seiner Gerechtigkeit die Bitte erhörend, ernannte durch einen Ukas vom 24. Juli (4. August) 1806 den Erzbischof von Polozk zum Metropoliten der gesammten griechischen unirten Kirche von Rußland; allein Lisowski erhielt weder den Stuhl von Kiew, noch den Titel: **Archiepiscopus Kioviensis et Haliciensis, totius Russiæ Metropolita** zurück, sondern er erhielt den Titel: **Metropolita unitarum Ecclesiarum in Russia.** Dieses geschah, um den ältesten Bischofssitz in Rußland der Landeskirche zu bewahren.

Siestrzencewicz verdächtigte jetzt den päpstlichen Legaten Arezzo beim Kaiser mit solchem Erfolg, daß jener, seine Unwirksamkeit erkennend, am Ende des Jahres 1805 Petersburg verließ: seit dieser Zeit hat Rußland keinen Gesandten des römischen Stuhls mehr annehmen wollen; gewiß hätte er länger bleibend die Metropolie an einen der bischöflichen Stühle befestigt, während sie jetzt eine herumirrende war. Lisowski schlug in einer besondern Urkunde als seinen Nachfolger Kochanowicz, Bischof von Luck, vor, was Alexander I. durch Ukas vom 22. September (3. October) 1809 bestätigte.

Auch theilte er alsbald nach dem Tod Lisowski's die Diöcese von Breste in 2 Theile, stellte mit dem einen Theil die frühere Metropolitandiöcese von Wilna wieder her, den bei weitem größern Theil ließ er bei dem Sprengel von Breste, zu dem er den von Preußen an Rußland jüngst angefallenen Bezirk von Bialystock fügte, wogegen das Bisthum Supraśl

aufgehoben wurde. An die Stelle des verstorbenen Metropoliten Lisowski's ernannte der Kaiser nach dessen Wunsch Krassowski zum Erzbischof von Polozk, und Holovnia zum Suffraganbischof des neuen Metropolitansprengels mit dem Sitz in Wilna.

Der Kaiser befahl die sofortige Consecration dieser Bischöfe.

Der neue Metropolit Kochanowski, Bulhak, Bischof von Breste, und Krassowski, Erzbischof von Polozk, versammelten sich 1810 in Petersburg, und sprachen mit Genehmigung des Kaisers am 5/16. Januar durch eine Urkunde, genannt Epikia, ihre Unterwürfigkeit unter den heiligen Stuhl und den Willen aus, stets in der Union zu verbleiben, sie entschuldigten sich, daß sie ohne Verkehr mit Rom und ohne des Papsts Vollmachten zur Consecration der Bischöfe schreiten; später aber den Act dem heiligen Vater zur Bestätigung vorlegen würden. Der Kaiser bestätigte diese Urkunde durch Ukas vom 10/21. März desselben Jahrs. Die Weihe fand am 30. December 1810 (10. Jänner 1811) in Wilna statt, wo die Epikia vor dem zahlreich versammelten Volk in der griechisch unirten Metropolitankirche vorgelesen wurde. Bulhak hatte diese Urkunde bald darauf an Pius VII. eingeschickt.

Kochanowicz starb schon 1814, und 3 Jahre blieb der Metropolitanstuhl unbesetzt; kaum aber war Alexander I. in sein Reich zurückgekehrt, so ernannte er Bulhak zum Metropoliten. Dieser erfüllte nun die in der Epikia gegebene Versicherung, und suchte die kanonische Institution beim heiligen Stuhl nach, er wandte sich deßhalb in zwei Schreiben vom 6. Juni 1817 an Pius VII. und an den Präfecten der Propaganda, und an diesen letztern in einem neuen Schreiben vom 18. März 1818, mit der Bitte an den Papst, das Umirren der Metropolie zu beseitigen, und, im Fall dieses nicht gelinge, ihn in Kraft seiner apostolischen Vollmacht von den kanonischen Mängeln freizusprechen, und ihm alle Mächte und Privilegien, welche sämmtliche früheren kanonisch

eingesetzten Metropoliten durch die Bulle Clemens VIII. Decet Romanum pontificem erhalten hatten, zu ertheilen und zu bestätigen.

Allein alle Bemühungen scheiterten an den Ränken der heiligen Synode und des römischen Metropoliten, und so sah sich der heilige Stuhl genöthigt, dem würdigen Prälaten die Metropolitenwürde in der Eigenschaft gleichsam eines Delegaten des päpstlichen Stuhls zu ertheilen, und überschickte ihm in der Institutionsbulle vom 22. November 1818 alle Vollmachten und Privilegien, die allen frühern kanonisch instituirten Metropoliten kraft der Bulle Decet Romanun pontificem ausgeübt hatten. Der heilige Stuhl behielt sich vor, diesen bei Einsetzung des neuen Metropoliten obwaltenden Mängeln später durch eine volle und gesetzmäßige Institution derselben abzuhelfen. Doch alle spätern Unterhandlungen mit Rußland scheiterten stets an den erwähnten beiden Klippen.

Bulhak weihte die beiden ernannten Bischöfe und übernahm in Petersburg die Leitung der griechisch unirten Section im römisch-katholischen Kirchencollegium. Er regierte in Ruhe die griechische unirte Kirche, die der gerechte, milde Alexander I. schützte.

Blicken wir jetzt auf den Zustand dieser Kirche seit der ersten Theilung Polens bis zum Tod Katharinens II. zurück, so finden wir, daß sie einen Verlust von mehr als 7 Millionen Seelen an das Schisma erlitten hat. Nach einer amtlichen Statistik vom Jahr 1771 betrug die Gesammtzahl ihrer Gläubigen über 12 Millionen, der Pfarrkirchen 13,000, der Filialkirchen 17,000, ferner umfaßten die beiden großen Congregationen der Basilianer, genannt zur allerheiligsten Dreifaltigkeit und zur allerheiligsten Jungfrau Maria, bei 251 Klöster beiderlei Geschlechts. Nach einer amtlichen Statistik von 1814 [1]) hingegen, enthält die von Paul I. wieder hergestellte griechisch unirte Kirche beider Ritus in Rußland

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nro. CXXXII. und CXXXIII.

1,398,478 Gläubige, 91 Basilianerklöster, 1388 Pfarrkirchen; nun besitzt die griechisch unirte Kirche Galiziens nach einem 1826 entworfenen Diöcesanschematismus von Halicz und Lemberg 2296 Pfarrkirchen, 2,136,000 Gläubige und 14 Basilianerklöster: so zeigt sich, daß die griechisch unirte Kirche von Rußland in 23 Jahren (1773 — 1796) durch Katharina II. bei 8,000,000 Gläubigen an 9316 Pfarrkirchen und 145 Basilianerklöster an das Schisma verloren hat.

Unter Alexander I. und selbst noch in den ersten Jahren Nikolaus I. bis 1834 erhielt sich die griechisch unirte Kirche in einem fortwährenden, wenn auch schwachen Wachsthum; dieses zeigen 2 im Jahr 1825 [1]) und 1834 [2]) entworfene Diöcesanberichte, wenn wir sie mit dem erwähnten amtlichen Bericht von 1804 zusammenhalten:

Gesammtbestand der griechisch-unirten Kirche in Rußland, in den Jahren 1804, 1825, 1834.

Jahrgang.	Pfarrkirchen.	Weltpriester.	Basilianer.	Basilianerinnen.	Klöster.	Gläubige.
1804	1,388	1,681	768	87	94	1,398,478
1825	1,466	1,985	666	87	78	1,427,559
1834	1,339	2,006	342	74	42	1,504,278

Die Zahl der Gläubigen und Priester wuchs beständig seit 1804, die Anzahl der Pfarrkirchen und Klöster schmolz seit Alexanders I. Tod beträchtlich, der die edelsten Gesinnungen für die katholische Kirche in seiner Brust trug. Er beschloß seine große Regierung am Vorabend seines Todes, der den 1/12. December 1825 erfolgte, mit einer edlen Handlung für die katholische Kirche: er befahl durch einen Ukas vom 6/17. Juli 1825 zwei Kirchen zu bauen, eine für die griechisch

[1]) Abgedruckt im Urkundenbuch Nro. CXXXIV.

[2]) Eb. Nro. CXXXV.

Unirten zu Petersburg, die andere für die römisch Katholischen zu Zarskoje-Selo.

Mit Alexander verschwand das gute Gestirne für die katholische Kirche beider Ritus in Rußland.

Betrachten wir zuvörderst die Schicksale der griechisch unirten Kirche in Polen und in den polnischen Provinzen Rußlands seit der Thronbesteigung des Kaisers Nikolaus I. bis auf unsere Tage (vom December 1825 bis 1840)!

Die russische Regierung begann jetzt wieder den von Katharina II. geführten Krieg gegen die griechisch unirte Kirche und mit denselben Waffen.

Die Bedrückung der griechisch unirten Kirche hängt nicht mit der polnischen Revolution von 1830 zusammen, an welcher die Unirten bekanntlich gar keinen Antheil genommen haben, sie begann früher. Schon wenige Wochen nach dem Regierungsantritt des Kaisers Nikolaus verbot der Ukas vom 9. Februar 1826 den unirten russischen und polnischen Kaufleuten geistliche Bücher in slawonischer Sprache zu verkaufen. Der Ukas vom 22. April 1828 stürzte die Disciplin und Hierarchie der griechisch unirten Kirche. In Beziehung auf die Hierarchie wurde die Metropolitenwürde als höchste gesetzgebende Gewalt der griechisch unirten Kirche aufgehoben und in eine bloße Ehrengewalt umgewandelt. An ihre Stelle trat ein eigenes griechisch unirtes Kirchencollegium in Petersburg, das unter der höchsten Aufsicht des Ministers der kirchlichen Angelegenheiten der auswärtigen Confessionen dieselbe Jurisdiction über die gesammte unirte Kirche ausüben sollte, die bisher der Metropolit allein ausgeübt hatte, und der deßhalb Ehrenhalber zum Vorstand desselben erhoben wurde. Auch dem Orden der Basilianer gibt dieser Ukas eine neue Verfassung, wobei sich übrigens zeigt, daß die unirte Kirche vom Jahr 1800 bis 1828 21 Basilianerklöster verloren hatte, da es im Jahr 1800 deren noch 100 gegeben hatte.

Die Dotation des neuen Kirchencollegiums und seiner Nebenbehörden ward aus Kirchengütern genommen. Auch die Disciplin der griechisch unirten Kirche wurde durch diesen Ukas geändert, der sagt: „das Kirchencollegium der unirten Kirche, beauftragt mit der Leitung der Angelegenheiten dieser Kirche in Rußland, hat sorgfältig darüber zu wachen, daß die Einrichtungen, die Ceremonien des Gottesdiensts und die kirchliche Disciplin pünktlich beobachtet und gegen die Einführung jedweder Gebräuche, die ihr fremd sind und den griechischen Ceremonien, wie sie durch die offenen Briefe von 1595, auf denen die Union dieser Kirche beruht, festgesetzt worden, nicht entsprechen, gesichert werden."

Diese offenen Briefe sind aber offenbar das Deliberationsdecret des ruthenischen Episcopats und Klerus vom 21. December 1594, und der von beiden auf der Synode zu Brczc am 12. Juni 1595 abgefaßte dem Papst Klemens VIII. überreichte Synodalschluß, als auch die Bulle dieses Papsts vom 25. December 1795 Magnus Dominus et laudabilis, durch welche die Union bestätigt wurde.

Verlangte nun der Ukas, daß die unirte Kirche zur Reinheit ihrer alten Gebräuche zurückkehre, nämlich zu jener, wie solche durch die Beschlüsse der allgemeinen Concilien und durch die Decrete der Päpste über die vielfachen theilweisen Vereinigungen der griechischen Kirche des Morgenlands mit der römischen, als die alleinige Grundlage der Union beider Kirchen, bestimmt worden, so hätte sich weder die unirte Kirche, noch der heilige Stuhl zu beschweren, und beide würden im Fall, daß wirklich diese durch die Union bestimmte Reinheit der Ritus nicht vorhanden oder entstellt worden wäre, gemeinschaftlich ihre Bemühungen vereinen, um sie wieder herzustellen. Allein keines von beiden ist der Fall; die heutige unirte Kirche Rußlands ist weder so von der Reinheit ihres alten Ritus abgefallen und ihre Liturgie mit fremdartigen,

latinisirenden Gebräuchen so sehr gemischt, daß sie hiedurch ihre alte Gestalt verloren hätte, noch will die russische Regierung, daß sie zur alten katholischen Reinheit des Ritus zurückkehre, sondern daß sie geradezu die schismatischen Ritus annehme, und zwar nicht einmal jene, die sie vor der Union hatte, sondern die, welche die heutige russische Kirche angenommen hat. Diese Verfügung des Ukases ist also gegen die Beschlüsse der Synode von Zamoisk von 1720 gerichtet, deren Zweck keineswegs war, den griechischen Ritus zu latinisiren, sondern das heilige Vermächtniß des Glaubens gegen Irrthümer zu sichern, welche sich im Lauf eines Jahrhunderts in die unirte Kirche eingeschlichen hatten, und die Liturgie von manchen Misbräuchen zu reinigen, daher die Synode sich bei dieser Reinigung auf den Gebrauch der ältesten Liturgien und Euchologien der orientalisch katholischen Kirche berief.

Wollten nun einige alterthumsüchtige Prälaten der heutigen griechisch unirten Kirche einige minder bedeutende alte Gebräuche, welche die Synode von Zamoisk zu ängstlich abgeschafft hatte, wiederherstellen, so würde dieses der heilige Stuhl nicht erschweren, wenn die Sache gesetzlich an die bestehende Congregation der orientalischen Bücher und Ritus gebracht würde: brächten die Prälaten der ruthenischen Kirche die Sache aber nicht nach Rom, so wäre dieses schon ein Anzeichen ihrer Neigung zum Schisma. Allein diese Prälaten brachten große Opfer für ihre Anhänglichkeit an die Union. Der Ukas vom 22. April 1828 aber enthält bereits das System der Schismatisirung der griechisch unirten Kirche, er ist die Quelle aller seit 1828 in dieser Tendenz erlassenen Verordnungen der russischen Regierung. Die Wirren seit 1830 hatten allerdings in dieser Schismatisirung einige Stockung bewirkt, aber kaum war Polen am 14. Februar 1832 Rußland einverleibt, so erschien schon am 16. desselben Monats ein Ukas gegen die Basilianer, durch welchen alle in den Ukasen vom 22. April und 17. October 1828 angedeuteten

Reformen zur Ausführung gebracht wurden. Die Würde der Provincialen dieses Ordens wurde für immer abgeschafft; bald darauf wurde ihr Noviciat geschlossen, und alle, die sich in ihm befanden und bereits die Profession abgelegt hatten, entlassen: jene, die schon Diakonen oder Priester waren, mußten in den Weltklerus treten. Durch Ukas vom 17. Juli desselben Jahrs wurde der gesammte Orden aufgehoben, seine Güter wurden theils zur Krone geschlagen, theils für den schismatischen Kultus verwendet.

So erlosch dieser um die unirte Kirche so hoch verdiente Orden!

Allein erst im Jahr 1832 sollte der ärgste Sturm der Verfolgung über die katholische Kirche beider Ritus in Rußland hereinbrechen. Es erschien der Ukas über die gemischten Ehen, der später näher beleuchtet werden soll, und mit ihm in diesem Jahr noch vier andere Ukasen, einer verheerender, als der andere, für die unirte Kirche. Der erste verbietet den lateinischen Priestern, den griechischen Unirten die Sakramente zu spenden, was bisher im Nothfall stets erlaubt war; der zweite verbot unter den strengsten Strafen jede Gemeinschaft in gottesdienstlichen Handlungen zwischen den römischen Katholiken und den Unirten; der dritte befahl alle 1828 in den beiden Metropolien von Weißrußland und Litthauen gegründeten hohen und niedern geistlichen Schulen, Seminare, selbst die griechische unirte Akademie von Polozk zu *schließen*, und nöthigte die jungen Leviten, ihre geistlichen Studien auf der schismatisch theologischen Universität des Klosters Alexander Newski in Petersburg zu machen; der vierte Ukas endlich incorporirte das durch Ukas vom 2. April 1828 errichtete griechische unirte Kirchencollegium der heiligen Synode, von der es eine Section wurde und dadurch alle Selbstständigkeit einbüßte. Damit war der Sieg des Schisma's entschieden; zum Uebermaaß ward der der Union und Rom feindliche Siemaszko Präsident dieser Section. Von jetzt an galt die griechische unirte Kirche schon als ein wirkliches Mitglied

der schismatischen Landeskirche, und erhielt von letzterer durch die heilige Synode das Gesetz in Glauben und Disciplin. Die Mitglieder der heiligen Synode entwarfen jetzt mit Siemaszko einen Plan zur völligen Schismatisirung der griechischen unirten Kirche, oder sie legten vielmehr den von Bulgari 1793 entworfenenen zum Grund. Siemaszko unterstützte dieses Verfahren, und umgab sich zu diesem Zweck mit ihm gleichgesinnten Männern, so mit Zarski, Zubko, Lusinski und Anton. Diese fünf wurden die Verräther der griechischen unirten Kirche. Bulhak wurde von ihrer Leitung ganz ausgeschlossen: als kranker Greis leistete er doch passiven Widerstand.

Jetzt wurden im Herzen der griechischen unirten Kirche schismatische Bisthümer errichtet, mit Benennungen der alten griechischen unirten Stühle: so wurde das Basilianerkloster Poczaiow durch Ukas vom 14./25. October 1833 in das schismatische Bisthum von Volhynien umgeschaffen, bloß auf den Grund, weil es vor der Union von 1595 im Glauben der russischen Kirche gegründet worden sei, ein Grundsatz, mit welchem man die ganze protestant. Kirche Teutschlands aus ihrem Besitz setzen könnte. Dieser neue bischöfl. Sitz erhielt einen Suffraganstuhl in Warschau, durch Ukas vom 25. April (3. Mai) 1834, welches Vicariat 1700 Pfarreien erhielt, die alle der griechischen unirten Kirche entrissen worden sind. Durch den Ukas vom 12./23. Juni 1833 wurde auch zu Polozk ein schismatisches Bisthum errichtet; eben so wurde auch der bischöfliche Stuhl von Wladimir in eine griechisch russische Eparchie umgeschaffen.

Die Errichtung dieser schismatischen Bisthümer mußte die durch Ukas vom 22. April 1828 gegründeten griechischen unirten Metropolien von Weißrußland und Litthauen stürzen.

So pflanzt man in Rußland die schismatische Kirche auf den Trümmern und mit dem Gut der kathol. Kirche.

Die Bischöfe der unirten Kirche erhielten, von Siemaszko für die Regierung gewonnen, von diesem den

Auftrag, ihren Priestern die alten kathol. Missale, Euchologien und Breviere abzunehmen, und ihnen die schismatischen in die Hände zu geben, und sie mit List und Gewalt zu ihrem Gebrauch zu zwingen. Auch die Kirchen wurden schismatisch eingerichtet, und die Liturgie: so wurden z. B. alle Processionen aufgehoben; die Priester durften nicht mehr predigen und Christenlehre halten, um so die Unterscheidungslehren zwischen der griechisch unirten und zwischen der russischen Kirche zu verwischen: der Kaiser schickte an alle griechischen unirten Kirchen neue Kelche und Ciborien, und überhaupt alle zum Gottesdienst erforderlichen Gewänder, ganz nach dem Brauch der russischen Kirche.

Diese Veränderungen wurden im Anfang des Jahres 1834 eingeführt: um die Priester zu ihrer Annahme zu nöthigen, wurde 1833 befohlen, daß die Ernennung der katholischen Pfarrer beider Ritus in den polnisch russischen Provinzen von den Statthaltern derselben ausgehen sollte. Dadurch ward der katholische Episcopat alles Einflusses beraubt: die verworfensten Geistlichen wurden von nun an befördert, die frömmsten vertrieben. Gleichwohl erhob sich ein großer Heroismus in der niedern ruthen. Geistlichkeit, die sich mit rührenden Verwahrungen gegen diese Vergewaltigung an ihre Bischöfe wandte, namentlich die Geistlichkeit des Bezirks Nowogrodek. Vergebens forderte sie Siemaszko zur Zurücknahme derselben auf: nur wenige wankten, die bei weitem größere Mehrzahl ließ sich eher in ein Kloster sperren, wo sie nach dem Befehl des Kaisers 1 Jahr Buße dulden sollten.

Nach Verlauf dieses Jahrs sollten sich diese Priester einer neuen Prüfung im Glauben und in der Disciplin unterwerfen; zu diesem Behuf wurde ihnen das berüchtigte theol. Buch Horoszwaia-Kniha in die Hand gegeben, in welchem die Lehren der schismat. Kirche mit unerhörter Frechheit

dargestellt sind, und welches schon 1830 in allen griechischen unirten Seminaren und in andern griechischen niedern Schulen beim theol. Studium auf Befehl der Regierung eingeführt worden war. Allein die Priester blieben ihrem Glauben treu. Pfarrer **Plawski** widerlegte sogar das Buch, wurde aber mit Frau und 6 Kindern ins Exil ins Innere von Rußland abgeführt und zum Glockenzieherdienst an einer schismatischen Kirche verurtheilt: Frau und Kinder mußten den schismatischen Glauben annehmen.

Der griechisch unirte Bischof Lusinski suchte seinen Klerus sogar so weit zu verleiten, daß er ein Dankscheiben für die Uebersendung der liturg. schismat. Kirchenbücher erlasse, und machte sie bei dem russischen Erzbischof von Polozk trunken, um im Rausch die Unterschriften zu erzwingen. Nur der einzige Pfarrer von Lepel widerstand, wurde aber nach Sibirien geschickt, wo ihn und seine Familie das Loos Plawski's traf. Lusinski feierte nun fortan den Gottesdienst nach schismatischem Ritus und wohnte Sonntags stets noch dem Gottesdienst des schismatischen Erzbischofs bei. Allein Protestationen erhoben sich gegen dieses ehrlose Verfahren: die Urheber wurden mit Waffen von ihren Pfründen vertrieben, und die Kirchen fielen den schismatischen Priestern zu. Um diesen Anfall ergiebiger zu machen, ließ die Regierung den Ursprung der Taufsteine der einzelnen Kirchen untersuchen: waren sie von Schismatikern gegründet, so werden die Kirchen und ihre Pfarreien für schismatisch erklärt mit der Formel: „**diese Pfarrei ist als vormals der herrschenden Religion angehörig befunden worden.**"

So verloren die Ruthener nach und nach fast alle ihre Kirchen; doch in vielen Orten leisteten die Gläubigen bewaffneten Widerstand den Popen und der Regierung. Es erschien jetzt ein Ukas, welcher ermächtigte, von den lateinischen wie griechisch unirten Kirchen die Auslieferung aller Güter zu fordern, die ihnen früher von frommen Gläubigen geschenkt worden waren, wenn die rechtmäßigen Nachfolger der Schenker die schisma-

tische Religion annehmen wollten. Viele beraubten nun die Kirchen ihrer Besitzungen und gaben sie dem schismat. Cult.

So schmilzt täglich in der unirten Kirche Rußlands die Zahl der Pfarreien und Priester, die nicht mehr das Bedürfniß befriedigt, vorzüglich in Weißrußland, wo der ganze Adel lateinisch ist, während das Volk griechisch unirt ist. Die gegenseitige Gemeinschaft der gottesdienstlichen Handlungen ist aber durch mehre Ukasen den Priestern und Gläubigen untersagt, um diese zum Schisma aus Noth zu treiben. Alle Kapellen, Oratorien und Filialkirchen wurden geschlossen; neue Kirchen dürfen nicht gebaut werden. Katharina II. ließ doch den griechisch Unirten die Freiheit, zum lateinischen Ritus überzugehen, oder das Schisma anzunehmen: die jetzige Regierung verbietet nicht nur den Priestern jeden Uebertritt zum latein. Ritus, sondern befiehlt noch, daß alle griechisch Unirten, welche unter Katharina II., Paul I. und Alexander I. zum lateinischen Ritus übergetreten waren, nun zum Schisma zurückkehren müssen: zugleich wurde 1833 ein Ukas der Katharina II. vom Jahr 1789 erneuert, welcher **jeden Katholik, der sich mit Wort oder That den Fortschritten der herrschenden Religion widersetzt als einen öffentlichen Rebellen anzusehen und zu strafen befiehlt.** Mit diesem Schreckensgesetz sendet die Regierung die Popen auf die Güter der Adeligen, zumal auch der lateinischen, welche nach einer eigenen Dialektik der Regierung *mit* der Annahme des lateinischen Ritus auch alle gutsherrlichen Rechte über ihre griechisch unirten Gläubigen verloren haben sollen.

Ein Ukas von 1833 spricht sich aus: „Alle Familien, welche unter Katharina II. und ihren heil. Nachfolgern, den Kaisern Paul I. und Alexander I. vom griechisch unirten Ritus zum lateinischen übergetreten sind, sind gegenwätig für russisch orthodox anerkannt." Diese Gesetze werden auf's Strengste ausgeführt, unter dem Vorwand, man übe keinen Gewissenszwang, sondern man rufe sie nur zur Religion ihrer Väter

zurück, die sie durch Unwissenheit und gegen alles Recht verlassen hätten. Einzelne schlechte Pfarrkinder werden durch Geld gewonnen, eine Bittschrift an die Regierung zu geben, mit dem Wunsch, die herrschende Religion anzunehmen; dann wird alsbald die Kirche für den schismatischen Cult mit den Waffen weggenommen. Einzelne Widersprechende werden gezüchtigt; die katholischen Priester werden vertrieben und Popen gerufen. Glücken diese Verführungsmittel zum ersten Mal nicht, so werden sie fort angewandt. Noch viel grausamer verläuft das Bekehrungswerk in den meist aus kathol. Polen und Ruthenern gebildeten Militärcolonien. Alle Eingaben der Bedrückten an die Regierung helfen Nichts, so z. B. die des Adels des Gouvernement von Witepsk v. J. 1834, dem die Abhaltung von Versammlungen zu religiösen Angelegenheiten strengst untersagt wurde. Troß dem gehen die gräßlichsten Klagen an die höchste Regierung, so z. B. die der Bewohner des Dorfs Uszacz im Bezirk Lepel, des Dorfs Lubiewiecze im Bezirk Babinowiecze vom 10. Juli 1836; allein ohne Erfolg: sie wandten sich jetzt an ihre Pfarrer, die die Beschwerden an die bischöfl. Behörden gelangen ließen: doch auch dieser Weg wurde verboten. Siemaszko und Lusinski verboten sogar im Auftrag der Regierung die Erwähnung des Papstes in den Kirchengebeten. Was Wunder, wenn im Jahr 1837, wie man aus einem Bericht des Ministers des Innern Bludow vom 30. April 1837 an den Kaiser sieht, von 1,369 griechisch unirten Pfarrkirchen der beiden Metropolien von Weißrußland und Litthauen 826 ganz schismatisirt worden sind. Daß diese Schismatisirung lediglich das Werk der Regierung ist, zeigt dieser Ministerbericht an den Kaiser [1]):

„Un changement important, so lautet er, a été introduit dernièrement, selon votre suprême volonté, dans une des parties de la direction des affaires ecclésiastiques des communions étrangères. Après avoir soumis à la direction de la communion des écoles ecclesiastiques *orthodoxes*,

[1]) Man sehe Urkunde Nr. CXXVIII.

les instituts d'éducation de la jeunesse écclesiastique grecque-unie; après avoir pris en considération le lien étroit qui unit ces affaires á celles de la jurisdiction *éparchiale* elle-même, il a plu á Votre Majesté d'ordonner: que toutes les affaires ecclésiastiques de la confession grecque-unie fussent aussi soumises à la direction du procureur-général du très-saint synode, et cela pour qu'il en resulte une plus grande facilité dans les rapports et une plus grande unité dans la direction. — Les conséquences de cet ordre supérieur de V. M. J. seront utiles, on ne peut pas en douter, tant á l'éducation de la jeunesse ecclesiastique, et par consequence au recrutement du clergé même de cette confession, qu'au prompt et durable rétablissement du rit et des constitutions de l'église grecque-unie dans toute leur ancienne pureté et *conformément aux rits et àux constitutions de l'église orientale.* — Du reste il y a long temps que le collège ecclésiastique grec-uni a en vue ce retour au rit ancien de son église. Les propositions qu'il a faites à ce sujet, et qui ont mérité la suprême approbation de V. M. au mois de février 1834 ont été mises des-lors à exécution avec beaucoup de zèle, et autant que le permettaient l'exiguité des ressources pécuniaires et le manque d'ecclésiastiques capables. On est parvenu toutefois, malgré ces difficultés, à établir dans l'espace de trois ans (1834—1837) des iconostases dans 317 églises de l'éparchie de la Russie blanche et dans 509 de l'éparchie lithuanienne. — Le plus grand nombre des églises grecques-unies des villes et des villages ont également été pourvues des livres liturgiques, imprimés a Moscou, ainsi que des ciboires, des chapes et d'autres ornemens sacrés. Parmi les nouveautés étrangères à la liturgie de l'église orientale, se trouvait l'usage établi chez les Grecs unis, de sonner pendant la messe. Cet usage indispensable, peut-être, pour faire remarquer les parties les plus importantes de l'office dans les églises où on célèbre les offices

en langue latine incompréhensible pour le peuple, a été jugé aussi incommode qu'inutile dans les églises où on célèbre les offices en langue slave; il a donc été aboli dans toutes les églises grecques-unies. De même, il y a dans beaucoup d'églises grecques-unies, à l'instar des églises latines, des autels latéraux extérieurs et des orgues; mais à présent que les iconostases sont déjà rétablis, ces autels vont être détruits suivant l'ordre qu'en ont donné les autorités éparchiales, à l'exception toutefois de ceux d'entre eux qui peuvent se trouver liés au système d'architecture de l'église même: ou qui par la beauté de l'exécution, peuvent leur servir d'ornement et méritent d'être conserves comme objets d'art; mais conformément aux rites de l'église orientale, le service divin ne sera plus jamais célébré sur des échafaudages.

Quant aux orgues, qu'on trouvait encore dans quelques églises grecques-unies, on a jugé opportun, l'an dernier, de mettre la main à leur destruction définitive; car elles n'avaient plus aucune utilité; des écoles ayant été établies à Polock et à Lyrowice, où l'on fait apprendre les cérémonies de l'église aussi bien que le chant et dans lesquelles avec les élèves qui y sont entretenus aux frais du gouvernement on y reçoit encore des élèves pour le compte des paroisses qui ont plus de ressources. Enfin suivant la décision du collège grec-uni on a distribué également aux églises de l'éparchie lithuanienne des livres de baptême munis de titres et d'inscriptions en langue russe, et on voit daprès les rapports qu'on a reçus l'année dernière, que tous les extraits de baptême se font maintenant en russe dans cette éparchie."

Siemaszko und Lusinski schritten nun immer kühner der Schismatisirung ihrer Metropolien zu. Sie ließen ihre schwächeren und ungebildeteren Priester einen Eid unterzeichnen, sich nicht der Vereinigung der einzelnen griechischen unirten Pfarreien mit dem Schisma widersetzen zu wollen: der höhere Klerus

folgte willig; aber der niedere weigerte sich muthig, diesen Eid, genannt **Act der Union mit dem Schisma** zu unterschreiben. Als dieser Act von Siemaszko im August 1838 dem Klerus des Provinz Mohilew zugeschickt wurde, so weigerten sich alle dortigen Geistlichen, ihm beizutreten. Als wahre Martyrer fielen manche edle Priester, Opfer der Gewalt. Das Volk aber griff zur blutigen Rache. Ueber 160 Priester wurden nach Sibirien geschickt: für diese Gewaltthätigkeiten, welche die erwähnten 2 Bischöfe an ihren Priestern mitausübten, wurden sie von der Regierung ausgezeichnet.

Nun glaubten die 3 Bischöfe, die Zeit sei genaht, wo sie öffentlich zum Schisma übertreten könnten; sie versammelten sich daher zu diesem Zweck zu Polozk, um hier den **Act der Union mit dem Schisma** zu unterschreiben, und an den Kaiser einzusenden. Sie thaten es: allein dieses Unternehmen mußte ohne den Beitritt des Metropoliten scheitern. Vergebens suchte ihn Siemaszko zu diesem Schritt zu bestimmen: vergebens bedachte ihn die Regierung mit der höchsten Auszeichnung des Reichs: vergebens stellte Siemaszko dem Metropoliten vor, er brauche jetzt nur die Oberhoheit über die gesammte russische Kirche zu fordern; er werde sie erhalten: der ehrwürdige Greis rief ihm zu: **verlassen Sie mein Zimmer: Sie sündigen gegen Ihre Pflicht und Ihr Gewissen.** Siemaszko berichtete schleunig an die höchste Behörde und rief zur Gewalt; der Minister des Innern Bludow erhielt den Befehl, **alsbald nach Mitternacht zu Bulhak zu gehen mit dem von den Bischöfen unterschriebenen Act und ihm im Namen des Kaisers zu befehlen, solchen zu unterschreiben.** Der Minister erschien um Mitternacht am Thore des Palastes des Metropoliten, wo ihm der Eintritt verweigert ward; er ließ aufbrechen, weckte den Greis und befahl ihm zu unterschreiben. Bulhak las den Act und entgegnete ruhig: „**Excellenz, keine menschliche Gewalt wird es je vermögen,** mich zur Unterzeichnung dieses Acts zu bringen, und thun

solches die Bischöfe oder die Regierung, so werde ich unverzüglich meine Protestation hiergegen der Oeffentlichkeit übergeben."

Man ließ es für jetzt dabei bewenden, und wartete den Tod Bulhaks ab, der vor dem Ende des Jahres noch erfolgte.

Was man dem Lebenden nicht abzwingen konnte, das suchte man bei dem Todten zu erlisten. Er wurde mit aller Pracht in der Begräbnißstätte der russischen Metropoliten im Kloster Alexander Newski beigesetzt, und der Todesgottesdienst für ihn, wie für einen Metropoliten der russischen Kirche gehalten, um den Glauben zu verbreiten, Bulhak, der volle 42 Jahre die Zierde der griechischen unirten Geistlichkeit gewesen war, sei als Metropolit der russischen Kirche gestorben.

Jetzt konnten die 3 verrätherischen Bischöfe ohne Hemmniß ihren Beitritt zum Schisma veröffentlichen. Siemaszko trat daher schon im Anfang des Jahres 1839 mit den 2 andern Bischöfen zu Polozk in eine Berathung zusammen; und sie erließen am 12/23. Februar den berüchtigten Synodalschluß, in welchem sie ihre Losreißung von der römischen Kirche und ihren Uebertritt zur russischen Kirche aussprachen. Derselbe ist von 3 Bischöfen und 21 Prälaten und Priestern unterzeichnet. An demselben Tage fertigten die 3 Bischöfe ein diesem Synodalschuß entsprechendes Gesuch aus, in welchem sie den Kaiser ersuchten, sie sammt ihren Heerden in den Schoos der russischen Kirche aufzunehmen, und demselben den erzwungenen Act der Union mit dem Schisma von angeblich 1305 Geistlichen beilegten. Beide Schriften legte Siemaszko dem Kaiser freudetrunken mit dem Gesuch vor, über das fernere Loos der griechischen unirten Kirche nach Gutdünken zu verfügen. Der Kaiser übergab die ganze Sache dem Procurator der heil. Synode mit dem Auftrag, sie diesem geistlichen Gerichtshof zur Entscheidung vorzulegen mit einem Ukas vom 1/12. März: durch einen andern am selben Tag an den Senat erlassenen Ukas befiehlt der Kaiser das Departement der kirchlichen Angelegenheiten der griechischen unirten Kirche

mit dem der russischen zu vereinen [1]). Die heil. Synode erließ am 23. März (4. April) ihren Erlaß, in welchem sie die Wünsche dieser 3 Bischöfe eben so falsch darstellt, wie sie die Bischöfe selbst dargestellt hatten, solche dem Kaiser zur Genehmigung vorlegt, ihm ihr Gutachten über die Einverleibung vorlegt, und dem Kaiser für seine Bemühung dankt. Der Kaiser bestätigte diesen Erlaß am 25. März (6. April) mit den Worten: „Ich danke Gott und nehme an.“ An selbem Tag richtete die heilige Synode ein Dankschreiben an die 3 apostasirten Bischöfe, das vom Kaiser bestätigt wurde. Dieser s. g. friedliche Triumph der geistigen Wiedergeburt der griechisch unirten Gläubigen sollte durch ein Kirchenfest gefeiert werden, was am 30. März (10. April) geschah, wobei die 2 am 25. März (6. April) vom Kaiser bestätigten Synodalacten verlesen wurden, in welchen die künftige Stellung der griechisch unirten Kirche zur russischen Kirche angegeben war, Siemaszko zum Erzbischof ernannt wurde, und das frühere griechisch unirte Kirchencollegium den Namen: „Kaiserlich Weißrussisch-Litthauisches geistliches Collegium“ erhielt. Siemaszko dankte für diese Ehren.

So endigte dieses tragische Schauspiel.

Aus dem Ganzen sieht man, daß die Rückkehr der Unirten zur russischen Kirche das Werk der russischen Regierung und der Häupter der russischen Kirche ist, wie dieses die über dieses Ereigniß entworfenen Urkunden zeigen. Alle danken dem Kaiser „für die erwiesene Förderung dieses heilbringenden und seelenrettenden Beginnens, sie beglückwünschen ihn, ob diesem friedlichen Triumph der geistlichen Wiedervereinigung so zahlreicher Söhne Rußlands, welche der natürlichen und bürgerlichen Einheit unter ihnen so günstig ist.“

Wir wollen in diesen Lobpreisungen nur einige Entstellungen berichtigen. Die heilige Synode erklärt, daß im gesammten

---

[1]) Man sehe Urkunde Nro. CXXIX.

russischen Reich kein griechisch unirter Geistlicher übrig geblieben sei, der nicht an dem allgemeinen Werk der Wiedervereinigung Theil genommen hätte. Nun geben aber die apostasirenden Bischöfe in ihrem schismat. Synodalbeschluß die Anzahl der Theilnehmenden Priester und Mönche auf 1305 an, während doch der Ministerbericht von 1834 für jenes Jahr eine Gesammtzahl von 2348 Geistlichen angibt; also blieben 1,043 Priester, beinahe die Hälfte, der Union treu; rechnen wir noch von den 1305 die Gezwungenen und die aus Furcht vor Strafe übergetretenen lateinischen Priester ab, so schwindet die Zahl noch um einige Hunderte ein. Galizien nahm die treu gebliebenen Priester als Schutzstätte auf. So hart wurden die nichtübertretenden Priester zur Zeit Katharina's nicht behandelt, sie ließ ihnen doch die Freiheit, entweder auszuwandern, oder mit einem kargen Jahrgehalt von 50 — 100 Silberrubeln zu bleiben; diese Priester fanden damals an den vielen Oratorien und Kapellen des Adels Unterkunft. Diese ist verschwunden, da alle Kapellen bis zum Jahr 1834 auf 1,027 geschmolzen waren [1]); jetzt müssen die griechisch unirten Priester das Schisma annehmen oder in's Elend gehen.

Allein wenn, wie die Lobpreisungen lauten, die Rückkehr der Unirten zur russischen Kirche mit so allgemeiner Einstimmigkeit erfolgte, warum suchen die Unirten im Angesicht der Martern zum Glauben ihrer Väter zurückzukehren, so daß ein Ukas am 11/22. Februar 1840 in Betreff der Religionsverführung von der herrschenden Landesreligion zur katholischen Kirche erlassen werden mußte. Warum haben ferner sämmtliche griechisch Unirten des in Polen gelegenen Bisthums Chelm zum lateinischen Ritus übertreten wollen, um sich vor dem Schisma zu retten? Warum sind sie, als die Regierung, um dem Ausbruch von Unruhen vorzubeugen, ihnen die Religionsfreiheit endlich sicherte, standhaft bei ihrem Glauben geblieben?

[1]) Man sehe Dokument CXXXV.

Die im Jahr 1839 erfolgte Rückkehr der Unirten zur russischen Kirche wird also allerdings, wie es hieß, als **merkwürdiges Beispiel in den kirchlichen Annalen dienen**, nicht aber wegen der freien Einmüthigkeit, sondern wegen des beispiellosen Geisteszwangs.

Vergleichen wir die Union von 1595 mit der Schismatisirung von 1839, so finden wir dort die freie, gewaltlose Vereinigung der gesammten Nation mit ihrem Metropoliten, mit 5 Titularbischöfen, und eben so vielen Vicaren, mit der ganzen Hierarchie des Welt- und Klosterklerus, mit einer Anzahl von 11 Millionen Gläubigen, um sich vor der socialen und kirchlichen Zerrüttung der russischen Kirche zu retten, bei dem Zurücktritt der armen und unglücklichen ruthenischen Nation im Jahr 1839 hingegen ein hinterlistiges, gewaltthätiges Hinüberreissen einer nach langem Todeskampf sich gegen das Schisma sträubenden Bevölkerung. Tief ergreifen muß eine solche geistige Knechtschaft, wie sie Papst Gregor XVI. in seiner am 22. November 1839 im geheimen Consistorium gehaltenen Allocution in rührendem und begeistertem Schmerz angeklagt hat.

Ist durch so unbegreifliches Verfahren die griechisch unirte Kirche in Rußland in's Grab gesunken, so wird kein anderes Loos der römisch-katholischen Kirche in Rußland bereitet. Sonach wird es nothwendig, **die Schicksale derselben in Rußland und Polen seit Katharina II. bis auf unsere Tage zu betrachten.**

Katharina gab sich das Ansehen, die römisch-katholische Kirche in ihren Staaten zu beschützen, und bis zu einer gewissen Zeit schützte sie dieselbe auch wirklich aus politischen Gründen. Sie war die Verfechterin der religiösen Duldung und Freiheit in Polen, um dort, wie wir sahen, die Anarchie zu säen und das Land an sich zu reissen; so mußte sie nun auch die Toleranz in Rußland scheinbar begünstigen. Sie hat sie verkündet, aber nicht geübt. In dem allgemeinen Duldungsedict vom 22. Juli 1763[1]) sind natürlich auch die

[1]) S. Document Nro. LVIII. p. 202.

römischen Katholiken begriffen; sie durften Kirchen von Stein, nur keine Klöster bauen, und die nöthige Anzahl von Priestern unterhalten, nur Niemanden, außer den Mahomedanern, bekehren bei Strafe. Allein 6 Jahre verstrichen ohne die geringste Erleichterung für die römisch Katholischen, diese erbaten sich 1769 die Katholiken von Petersburg, worauf Katharina den Ukas vom 12/23. Februar 1769 erließ, wodurch sie ihnen eine staatsrechtliche Existenz und eine s. g. kirchliche Verfassung gab [1]), einige Freiheiten, aber kärglich gegen die großen Freiheiten, welche sie den Protestanten einräumte. Kaum war die erste Theilung Polens vollbracht, so beschloß die Kaiserin ein Bisthum lateinischen Ritus zu gründen, wie der Ukas vom 14/25. December 1772 [2]) aussprach, dem sie nach Ukas vom 12/23. Mai 1774 den Namen „Bisthum von Weißrußland" gab [3]), und welches sie dem Generalvicar Siestrzencewicz übergab. In diesem Ukas werden alle von den frühern Herrschern gegebenen Gewährleistungen in Betreff der freien Ausübung der katholischen Religion wiederholt und bestätigt. In einem zweiten am 22. Novbr. (4. Decbr.) desselben Jahrs erlassenen Ukas [4]) gab sie noch einige nähere Bestimmungen über die Gründung dieses neuen Bisthums. Katharina und Siestrzencewicz arbeiteten gemeinsam an der Erweiterung dieses neuen Bisthums. Durch Ukas vom 13/24. Juli 1779 [5]) befahl die Kaiserin dem neuen Bischof aufs Strengste, darüber zu wachen, daß keine auswärtigen Ordensgeistlichen und Weltpriester nach Rußland kämen. Dazu kam noch ein anderer Ukas vom 2/13. Jänner 1780 [6]).

Diese 2 letztern Ukasen sind eine ganz willkürliche Aus-

[1]) M. s. Document LXIX S. 212—221.
[2]) Eb. Nro. LXX S. 225.
[3]) Eb. Nro. LXXI. S. 227—229.
[4]) Eb. Nro. LXXII S. 229 ff.
[5]) Eb. Nro. LXXIV. S. 231 ff.
[6]) Eb. Nro. LXXV. S. 232 ff.

legung eines Decrets der Congregation der Propaganda an Siestrzencewicz vom 15. August 1778, in welchem ihm die bischöfliche Gerichtsbarkeit über den gesammten Klosterklerus auf 3 Jahre übertragen worden war. Gegen dasselbe löste er allen Verband der Religiosen mit ihren Obern auf, und unterwarf sie durch kaiserliche Gesetze seiner Willkür; er vergriff sich selbst an den Statuten der einzelnen Orden und ihrer Verfassung, und nöthigte zu unstatthaften Neuerungen. Vergebens machte ihm der heilige Stuhl Vorwürfe. Versagte Rom seinen ausschweifenden Forderungen Gehör, so ließ er sie durch Ukasen bestätigen. Die Kaiserin strebte, ihm als feilem Werkzeug ihrer Plane eine colossale Gewalt einzuräumen; sie bat den Papst schon in einem Schreiben vom 31. December (11. Jänner 1780/81 [1]) für ihn um's Pallium. Doch Pius VI. verweigerte es. Gleichwohl wählte sie den Prälaten zum Erzbischof, und erhob durch Ukas vom 26. Jänner (6. Februar) 1782 den bischöflichen Stuhl von Mohilew zum Erzbisthum. Siestrzencewicz ward dadurch zum selbstständigen Gebieter der gesammten römisch-katholischen Kirche in Rußland erhoben, und gewissermassen *aller* Oberhoheit Roms entzogen. Katharina notificirte diese Verfügungen dem päpstlichen Stuhl schon am 30. Jänner (10. Februar), und erneuerte die Gesuche um die Bestätigung der Wahl des Erzbischofs und um die Ertheilung des Palliums. Der Papst zeigte der Kaiserin, wie von ihr und von dem Prälaten bei der Gründung dieses Bisthums und bei der Wahl des Erzbischofs gegen alle Kanonen und Disciplin der Kirche gehandelt worden sei, daß er daher seine Zustimmung versagen müsse, außer wenn er dieses Geschäft durch seinen Nuntius in Warschau in der gehörigen Rechtsform verhandeln lassen könne. Dieses Letztere wollte weder die Kaiserin, noch Siestrzencewicz: sie schickte daher den Prälaten Benislawski nach Rom, um die Sache zu unterhandeln; er überbrachte

[1]) Eb. Nro. LX. S. 203 f.

ein eigenhändiges Schreiben der Kaiserin an den Papst, so wie sie in einem andern vom 1/12. März 1783 erklärte, allen vom Papst ausgesprochenen Wünschen entsprechen zu wollen.

Pius VI. beauftragte sofort seinen Nuntius in Polen, Archetti, mit dieser Mission. Der Papst erhob den provisorischen bischöflichen Stuhl von Mohilew in den dem Nuntius am 15. April 1783 überschickten Vollmachten zum Erzbisthum; sodann ertheilte er diesem wegen des großen Umfangs alle Rechte der Metropolitenstühle des lateinischen Ritus [1]). Pius VI. erkannte wohl die Gefahr, eine so colossale Kirchengewalt einem einzigen Stuhl und zumal dem von Siestrzencewicz zu übertragen; allein er glaubte ihr durch die Clausel vorzubeugen, daß er die Gewalt nur mit der Beschränkung ertheilte: „**quoàdusque altera Nobis alios catholicos Episcopos deputandi sese offerat occasio, ac donec aliter per hanc apostolicam sedem fuerit dispositum.**“ Der apostol. Nuntius erhielt zugleich das Pallium für den Erzbischof, und sollte sich bei der ganzen Verhandlung an die Kanonen der Concilien, des von Trient und an die Decrete der Päpste halten. Pius VI. begleitete diese Vollmachten mit einem eigenhändigen Schreiben an die Kaiserin [2]). Archetti erhielt am 15. Juli die öffentliche Audienz bei derselben, in welcher er sein Beglaubigungsschreiben überreichte. Katharina bestätigte noch einmal durch Ukas vom 14/25. November 1783 die Gründung des Erzbisthums von Mohilew und die Ernennung von Siestrzencewicz, und wiederholte wörtlich ihre Verfügungen des Ukases vom 26. Januar (5. Feb.) 1782 [3]).

Der päpstliche Nuntius trat nun seine Mission an, und erhob durch ein Sendschreiben vom 8/19. December 1783 Mohilew zum Erzbisthum [4]), Siestrzencewicz zum Erzbischof und Metropoliten, traf die nöthigen Anstalten zur Gründung

---

[1]) Document Nr. XXII. S. 83 ff.
[2]) Document Nr. XXII. S. 81 ff.
[3]) Document Nr. LXXIX. S. 238—241.
[4]) Document Nr. XXII. S. 86—90.

des Metropolitancapitels und Consistoriums, und setzte die zu einem Metropolitanstuhl erforderlichen kirchlichen Würden ein. Durch ein anderes Decret vom 10/21. December 1783 erfolgte die Versetzung des erwähnten Prälaten auf den neuen erzbischöflichen Stuhl [1]). Am 15/26. December verkündete der Nuntius die Statuten für die Einrichtung und Verfassung des Metropolitancapitels [2]). Am 7/18. Januar 1784 übergab er dem Erzbischof das Pallium auf das feierlichste mit einer Rede, in welcher er den großen Schutz der Kaiserin für die kathol. Religion ihrer Staaten hervorhob, und den Erzbischof zur Treue gegen den Papst und die Kaiserin ermahnte [3]). Am 18/29. Januar nahm der Nuntius dem Erzbischof den Eid der Treue für den heil. Stuhl ab [4]), und vollzog am 8/19. Februar die Consecration des Coadjutors von Mohilew, des Prälaten Benislawski.

In dieser Zeit war es dem Nuntius gelungen, dem Bischof von Liefland in der Person des Domherrn Kowslowski einen Suffragan zu geben, den Katharina durch Ukas vom 19/30. December 1780 zum Suffragan von Weißrußland ernannte [5]).

Siestrzencewicz rang nach immer größerem Einfluß, und erwirkte es durch die Kaiserin bei dem Nuntius, daß er von ihm die Vollmacht erhielt, in Ehescheidungssachen ohne Berufung und ohne die Anhörung des s. g. Vertheidigers der Ehen zu entscheiden [6]), die er gar zu bald furchtbar mißbrauchte; ferner erhielt er von der Kaiserin durch Ukas vom 4/15. Mai 1784 die Freiheit, für die Bestellung der Missionen von Petersburg, Moskau, Riga, Reval, Dorpat u. s. f. auswärtige Priester berufen zu können, die den Eid der

[1]) Document Nr. XXIII. S. 91 ff.
[2]) Document Nr. XXIV. S. 93–97.
[3]) Document Nr. LXXXII. S. 215—219.
[4]) Document Nr. XXV. S. 97 ff.
[5]) Document Nr. LXXVII. S. 237.
[6]) Document Nr. LXXXV. S. 252—254.

Treue der Kaiserin leisten mußten, und das Reich nach Belieben wieder verlassen konnten [1]), wobei Katharina ihre früheren Ukasen vom 3/14. Juli 1779, 9/20. Januar 1780 und 14/25. Dec. 1783 über die Berufung auswärtiger Priester wieder bestätigte.

Auch die kathol. Armenier ihrer Staaten, an Zahl 70,000, unterwarf sie der Jurisdiction des römisch-katholischen Metropoliten. Katharina bestätigte durch Ukas vom 16/27. März 1784 alle Verfügungen des Nuntius über die Errichtung des Erzbisthums von Mohilew [2]). Von jetzt an aber war des Nuntius Gegenwart lästig, und sie entfernte ihn dadurch, daß sie für ihn den Cardinalshut verlangte, den er auch erhielt, worauf er 1784 Petersburg verließ. Durch Ukas v. 21. April (2. Mai) 1785 wiederholte sie nochmals ihr Toleranzedict vom 22 Juli (2. Aug.) 1763. Diese Religionsfreiheit sicherten Katharina und Paul I. den ausländ. Katholiken in ihren verschiedenen mit den katholischen Mächten abgeschlossenen Handels- und Freundschaftsbündnissen, so in denen mit Portugal, Sicilien, mit Ungarn und Böhmen.

Siestrzencewicz und Katharina schalteten nun unbeschränkt über die Angelegenheiten der katholischen Kirche: der erstere ohne Rücksicht auf die beschränkte Uebertragung der Jurisdiction an ihn nannte sich den Ordinarius des russischen Reichs und das ganze Reich seine Diöcese, und verstümmelte den von ihm besorgten Abdruck der päpstl. Actenstücke über die Errichtung des Erzbisthums von Mohilew. Durch die zweite Theilung Polens kamen 5 lateinische Bisthümer an Rußland, 1. Liefland, 2. Wilna, 3. Luck, 4. Kiew, 5. Kamieniecz, jedes mit 2 oder 3 Suffraganaten.

Jetzt trat die Kaiserin mit ihren Planen gegen die katholische Kirche offen hervor. Im Jahr 1795 hob sie trotz ihrer in beiden Theilungsverträgen feierlich gegebenen Gewährleistung,

---

[1]) Document Nr. LXXX. S. 242.
[2]) Document Nr. LXXXI. S. 243.
[3]) Document Nr. LIX. S. 203.

die katholische Kirche beider Ritus in ihrem status quo ewig unversehrt zu lassen, sämmtliche Bisthümer bis auf das von Liefland auf, schlug alle Güter dieser Kirchen, der Dom- und Collegiatstifte, der Seminarien und anderer frommen Anstalten theils zur Krone, theils verschenkte sie dieselben. Dafür errichtete sie eigenmächtig durch Ukas vom 16./27. Sept. 1795 zwei Pseudobisthümer des lateinischen Ritus zu Pinsk und Latitschew, an Orten, wo es keine römisch Katholische gab. Alle Bischöfe und Suffragane verloren ihre Stühle, Rechte und Einkünfte, und wurden auf einen kargen Jahrgehalt gesetzt. Alle lateinischen Kirchen sollten der Jurisdiction des Erzbischofs von Mohilew unterworfen sein, der jetzt factisch wirklich Ordinarius des gesammten russischen Reichs war. Diese Usurpation wurde auf das Translationsdecret des ehemaligen Nuntius Archetti vom 10./21. Dec. 1783 gegründet.

Katharina starb und Paul I. suchte zuerst die Ungerechtigkeiten seiner Mutter wieder gutzumachen. Der apostolische Legat Lorenz Litta überreichte dem Kaiser eine Denkschrift über die Verhältnisse der lateinischen Kirche in Rußland, und verlangte im Namen Pius VI., daß alle aufgehobenen Bisthümer wieder hergestellt werden, und jeder dieser Bischöfe wieder in den Besitz seiner Jurisdictionsrechte eintrete, daß ferner alle Kirchengüter zurückgegeben werden, und die verschiedenen Mönchsorden zur vollen Ausübung ihrer Ordensregeln zurückkehren dürfen, und künftig keine Neuerungen in der bestehenden kirchlichen Hierarchie ohne Mitwirkung des heiligen Stuhls vorgenommen werden.

Der Kaiser beschloß, die Bisthümer Wilna, Luck und Kaminiecz wieder herzustellen, die von Pinsk und Latitschew zu annulliren und den eingedrungenen Bischof von Kaminiecz, Sierakowski, zu entsetzen. Das Bisthum von Liefland ward beibehalten, hieß aber das Bisthum von Samogitien: nur das Bisthum von Kiew sollte aus Rücksicht für die russische Kirche nicht wieder hergestellt, dafür aber das Bisthum von Minsk gegründet werden.

Die Zurückgabe der Kirchengüter ließ sich nur theilweise bewirken, da sie an die Krone und an Privathände gekommen waren: der Kaiser verbot aber für die Zukunft solche Einziehung der Kirchengüter, versprach dem Klerus Entschädigung und den Bischöfen feste und anständige Jahrgehalte. Rücksichtlich des Regularklerus behauptete sich das durch Katharina II. eingeführte System: er blieb der Jurisdiction der respectiven Bischöfe unterworfen, denen zu diesem Zweck Vollmachten ad tempus ertheilt wurden.

Mehre dieser wiederhergestellten Diöcesen gehörten früher zur Jurisdiction des Metropoliten von Gnesen und Lemberg, welcher Verband wegen der inzwischen erfolgten Territorialveränderungen aufgelöst wurde: so wurde der Sitz von Mohilew zur Würde eines Metropolitanstiftes erhoben, unter welches die Sprengel von Wilna, Samogitien und Luck und von Kaminiecz kamen, so wie Minsk von Rechtswegen dem Metropoliten von Mohilew zukam.

Pius bestätigte diese neue Diöcesanorganisation der lateinischen Kirche Rußlands durch die Bulle Maximis undique pressi vom 15. November 1798.

Das Kapital des Weltklerus aller 6 Diöcesen in liegenden Gütern betrug im Jahr 1804 an 1,157,370 und die des Regularklerus an 2,175,357 Silberrubeln: die Gesammtzahl aller volljährigen Gläubigen beiderlei Geschlechts damals 1,635,490 Seelen [1]).

So verdankt auch die katholische Kirche lateinischen Ritus in Rußland ihre Wiederherstellung der Gerechtigkeitsliebe des Kaisers Paul I. Er gewährte bekanntlich auch seinen Schutz dem Malteser-Orden, für welchen er große Plane hatte, so irregulär seine Wahl zum Großmeister auch war: und obwohl Pius VII. den Orden zu seiner alten Gestalt zurückführen mußte, so ertheilte er in der dieses verfügenden Urkunde vom 16. September 1802 dem Kaiser Paul I. und

[1]) Man sehe die statist. Tabellen vom J. 1804. Doc. Nro. CXXXII. S. 869.

Alexander I. das wohlverdiente Lob für ihre edle Theilnahme an der Erhaltung des Ordens.

Allein Siestrzencewicz ruhte nicht, seine Alleinherrschaft über die lateinische Kirche Rußlands zu erweitern, und die Gewalt seiner Diöcesan-Bischöfe zu beschränken. Zu diesem Zweck überreichte er Paul I. den Plan zur Errichtung eines allgemeinen kirchlichen Gerichtshofes, der alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten der 6 lateinischen und der 3 griechischen unirten Diöcesen in letzter Instanz entscheiden sollte. Paul bestätigte die vorläufigen Statuten desselben, 43 an der Zahl durch Ukas vom 11./22. December 1800 [1]).

Der bald erfolgte Tod des Kaisers (14./25. Mai 1801) verzögerte die nähere Organisation dieses Gerichtshofes. Unter Kaiser Alexander I. organisirte ihn die Regierung, und bestätigte diese Organisation durch Ukas vom 13./24. Nov. 1801 [2]). Dieser Ukas besteht aus 8 Artikeln, und ist gewissermassen nur ein getreuer Auszug aller Gesetze Katharinas II., durch welche sie die katholische Kirche ihrer Staatsgewalt unterwarf, und der Usurpationen des lateinischen Metropoliten. Diese Behörde hieß: allgemeines geistliches römisch-katholisches Consistorium, ward aber später das römisch-katholische Kirchencollegium genannt. Der erwähnte Ukas bestimmt die Gewalt dieses Collegiums in folgenden Artikeln.

§. 1 bestimmt, daß das geistliche Forum, aus Geistlichen und Laien bestehend, die gemeinen Rechtssachen nach den bürgerlichen Gesetzen entscheide; für die kirchlichen Sachen, welche sich auf Glaubenssätze und das kanonische Recht gründen, und nicht unter den Civilgerichten stehen, erübrigen die kirchlichen Consistorien in den Diöcesen und über diesen das allgemeine römisch-katholische Kirchenconsistorium anstatt des Departements des Collegiums der Justiz.

---

[1]) Doc. Nro. C. p. 301—307.
[2]) Doc. Nr. CI. p. 307—309.

§. 2. In dem Collegium sei Präsident der Erzbischof von Mohilew, Mitglieder 1 Bischof, 1 infulirter Abt, bei deren Abgang das Collegium 2 Candidaten dem dirigirenden Senat vorschlägt; sodann aus jeder der 6 Diöcesen einer aus den Prälaten oder Domherren, der alle 3 Jahr zu wählen ist.

§. 3. So wie das Collegium, die Ordinarien, Consistorien, so sollen auch alle römisch-katholischen Weltpriester und Klostergeistlichen in Erledigung der Geschäfte nach der Norm der Gesetze und Kanonen der Kirche verfahren, wobei sie übrigens unerbrüchlich Alles beobachten sollen, was rücksichtlich ihres Verhältnisses zur auswärtigen Jurisdiction und Communication durch die Befehle des Kaisers geboten und verboten ist, und gemäß der beschworenen Unterthanentreue die Rechte der autokratischen Regierung, die Statuten des Reichs und das höchste Interesse zu beachten verpflichtet sind.

§. 4. Die Beschwerden gegen die Bischöfe und die Appellationen von den Consistorien gehören an das Collegium; in Ehescheidungsfällen aber, wo zur Vollstreckung 2 gleichförmige Urtheile erfordert werden, wird, wenn das erste Urtheil im Consistorium der eigenen Diöcese erfolgt ist, es mit den Akten an das Collegium zurück geschickt, welches nach der Wahl beider Theile und im Fall der Nichtübereinstimmung nach eigenem Ermessen das Consistorium einer andern Diöcese designiren, und diesem auftragen wird, zu urtheilen; wo aber das Urtheil dem ersten gleichlautend sein wird, wird das Decret alsbald vollzogen; aber im Fall der Nichtübereinstimmung, so wie auch, wenn die Parteien mit jener Entscheidung nicht zufrieden waren, erledigt das Collegium schon dann die Sache endgiltig [1]).

§. 5. Die Klöster sollen jedes nach seinen Regeln und

---

[1]) Hier hat der Metropolit das unvorsichtige Decret des apostolischen Nuntius Archetti vom 3./14. Februar 1784 zu Grund gelegt und es noch erweitert.

Constitutionen regiert werden, und ihnen gemäß ihre Obern oder Provincialen haben: jedoch bei Strafe es nicht wagen, gegen die höchsten Verbote irgend einen Verkehr mit den Generalen der Mönchsorden oder mit andern Jurisdictionen zu haben, wofür die Obern haften sollen; sie sollen jedoch nicht den Bischöfen unterworfen sein: gleichwohl sollen sie in jedem Fall nach den ordentlichen den Bischöfen in ihrer Diöcese zustehenden Jurisdiction, so wie auch, wenn es die Noth fordert, daß einige Mönche anderswohin gehen, sich an die Bischöfe wenden: sich auch nicht ihrer Aufsicht und ihren Ermahnungen nach klösterlicher Observanz und guter Ordnung entziehen. Sie sollen an die Bischöfe über jedes bemerkenswerthe Ereigniß in den Klöstern berichten; über die Wahl der Obern und Rectoren, über den Zustand der Klöster und ihrer Religiosen, über die Besitzungen, Geldsummen, Capitale, Einkünfte, Stiftungen: dieses Alles soll der Ordinarius als Vorstand aller Kirchenpersonen in der Diöcese wissen, für welche er der höhern Behörde Rechenschaft ablegen muß. Die Ordinarien sollen sich nicht in die klösterlichen Verfügungen einmischen und in die Wahlen der Mönche: jedoch sollen im Fall des Ablebens des Obern eines Klosters oder eines Provincials nach dem an sie eingegangenen Bericht des Klosterobern die Bischöfe dieses dem Collegium anzeigen, das dann zu verfügen hat, daß die Wahl des Obern oder Provincials nach Vorschrift der Constitutionen vorgenommen werde. Ueber die Wahl der Obern oder Provincialen wendet sich das Kloster um die Bestätigung an das Collegium. Die Klöster sind bisweilen von dem Erzbischofe zu visitiren, oder von seinem Delegirten: ihre Stiftungen sind zu beaufsichtigen, besonders aber ihre Studien, worüber der Bischof mit den gesetzlichen Vorschriften übereinstimmende Verfügungen erlassen kann. Gegen den Obern eines Ordens oder den Provincial kann der Bischof Beschwerden annehmen, und nach Untersuchung der Umstände, wenn er etwas Ungehöriges aus der Beschwerde oder aus eigener Beobachtung gefunden hat, dem

Collegium darüber berichten, welches bei der Bestrafung nach den Gesetzen verfahren soll.

§. 6. Bei der Verleihung der Pfarrpfründen sollen die Bischöfe streng nach den Kirchengesetzen verfahren, und folglich weder im eigenen, noch in den fremden Sprengeln Pfarreien besitzen, und keinem Klostergeistlichen mehr als eine Pfarrei verleihen. Sie sollen die Patronatsherren in der Ausübung ihres Rechts nicht hindern. Die Wahl der Aebte in den Klöstern und der Suffraganbischöfe oder der infulirten Aebte gehört zur Genehmigung des Collegiums und an den Senat zur höchsten Bestätigung.

§. 7. Die Güter und Gelder der Klöster und Kirchen sind mit der größten Gewissenhaftigkeit nach demselben Recht zu erhalten, wie die kaiserlichen Güter, und es sind nach gleichem Recht die zu den Klöstern, Kirchen gehörenden Gebäude und Stiftungen zu vertheidigen, wie auch jene Güter, welche für Seminare, Schulen, Spitäler bestimmt sind, bloß für ihren Stiftungszweck verwendet werden sollen.

§. 8. Das Collegium soll als allgemeine geistige Präfectur durch die betreffenden Bischöfe eine volle und genügende Kenntniß von den Klöstern, Kirchen, von allen kirchlichen Institutionen, Besitzungen, Geldsummen und wichtigern Ereignissen haben, über welches alles es an den dirigirenden Senat berichten und nach Dringlichkeit der Sache Vorstellungen machen soll. Uebrigens soll in seinen Geschäften das Collegium nach den kirchlichen Kanonen verfahren, wobei es übrigens die gemeine Ordnung der Collegien, wie sie durch ihre allgemeine Organisation und durch die übrigen kaiserlichen Statuten vorgeschrieben ist, beobachten soll.

Man braucht nur die Verwickeltheit der Bestimmungen dieses Ukases, ihr Ineinanderlaufen und ihre gegenseitige Verdunklung zu betrachten, um diese Statuten als den Ausgangspunkt jedes möglichen beabsichtigten Willkürverfahrens zu erkennen, das nicht von dem edeln Kaiser Alexander I., wohl

aber von den Behörden und vor Allem von dem unwürdigen lateinischen Metropoliten zu befürchten war.

Die Bischöfe der 5 Diöcesen, so wie der Nuntius Arezzo, suchten vergebens den letzten von der Monstruosität des von ihm geschaffenen Gerichtshofs zu überzeugen, und ihn zu bestimmen, der Kirche ihre Freiheit wieder zu geben: er sah in dem Collegium seiner Schöpfung das Werkzeug seines kirchlichen Despotismus. Er wählte in das Collegium nur kirchenfeindliche Männer, und stieß die kirchengetreuen heraus, so die würdigen Benislawski, Byskowski, Scherniewski, und brachte zwei entsprungene Mönche hinein, selbst seinen dem reformirten Bekenntniß angehörigen und unsittlichen Bruder Ludwig Siestrzencewicz als Rath. Er wagte jetzt die furchtbarsten Eingriffe in alle Zweige der Disciplin und Hierarchie: den größten Unfug trieb er mit Ehescheidungen, welche er auf das Leichtsinnigste für große Summen Gelds bewilligte; Jedem, der sie nur wünschte, ertheilte er die Säcularisation: die schlechtesten Geistlichen beförderte er zu Ehren und Aemtern.

Der fromme Bischof von Samogitien, Fürst Ignaz von Giedroyc, überreichte 1804 im Namen der übrigen Diöcesanbischöfe dem Kaiser eine Denkschrift gegen die Mißbräuche des Metropoliten; sie verlangten eine Zurückführung der Verfassung des Kirchencollegiums auf echt katholische Grundsätze, so wie sie vom Papst genehmigt werden solle, der auch den Vorstand dieses Gerichts wählen solle; auch soll der Gerichtshof von dem heiligen Stuhl unmittelbar abhängen.

Alexander I. ging auf diese Bitte ein, und gab schon die Befehle an seinen Gesandten in Rom, mit dem Papst die Sache zu unterhandeln: gleichwohl gelang es dem Metropoliten, diese Bischöfe dem Kaiser als Verletzer der Landesgesetze zu verdächtigen: der Plan zur Reform des Collegiums scheiterte, Siestrzencewicz nahm jetzt Rache an dem Nuntius

[1]) Doc. XXXVI. p. 131.

und dem Papst, der sein wiederholtes Gesuch um die Bestätigung der ihm von Pius VI. auf drei Jahr verliehenen Vollmachten über alle Regularinstitute durch ein Schreiben vom 24. Juli 1802 verweigerte. Diese Vollmachten ließ sich nun der Metropolit durch Ukas vom 16./27. August 1804 bestätigen, und wußte durch Ränke den Nuntius vom Hof zu verdrängen. Jetzt suchte der Metropolit, nicht zufrieden, die kathol. Kirche der lateinischen und der griechisch unirten Kirche zu untergraben, auch die kathol. Kirche des armenischen Ritus zu stürzen. Er hatte einen verworfenen Priester des armenischen Ritus in seine Diöcese von Mohilew als lateinischen Pfarrer aufgenommen: diesen wollte er zum Suffragan der lateinischen Diöcese von Kamieniecz erheben und zugleich ihm die bischöfl. Jurisdiction über sämmtliche in Rußland befindlichen kathol. Armenier geben. Allein dieser Plan scheiterte als gar zu widersinnig. Siestrzencewicz war einer der wärmsten Vertheidiger der sich auch nach Rußland verbreitenden englischen Bibelgesellschaft; er erließ ein Rundschreiben zu ihrer Unterstützung, und verstümmelte in demselben das hieher bezügliche Decret des Concils von Trient über das Lesen der Bibel und den Brief Pius VI. vom 16. April 1778 an den Erzbischof von Florenz: er befahl, sein Rundschreiben von der Kanzel zu verlesen, es in den Kirchen anzuheften, und forderte zu Geldbeiträgen für die Bibelgesellschaft den Welt- und Klosterklerus auf. Bald darauf ließ er die schöne echt kirchliche polnische Bibelübersetzung des Jesuiten Wynk vom Jahr 1595 verstümmelt abdrucken. Allein Pius VII. untersagte ihm durch ein Breve vom 3. Sept. 1816 jede Theilnahme an der Bibelgesellschaft, befahl ihm, sein fälschendes Rundschreiben zurück zu nehmen, und durch ein die Satzungen der Kirche echt lieferndes zu ersetzen [1]. Der gerechte Kaiser ließ dieses Breve in allen öffentlichen

---

[1]) Doc. Nr. XXXVIII. p. 138—147.

Blättern des Reichs abdrucken, und befahl den Agenten der Bibelgesellschaft, Rußland zu räumen.

Dem durch den Wiener Congreß errichteten Königreich Polen gab Alexander nicht bloß eine politische, sondern auch eine kirchliche Verfassung, leider zu sehr nach dem Muster der Verfassung der römisch-katholischen Kirche in Rußland. Wie hier die Kirche mit der Regierung durch das Organ des Senats verkehrt, so hier durch die Commission der Religionsgebräuche und der Volksaufklärung. Diese am 6/17. März 1817 bekannt gemachte Verfassung fand großen Widerspruch bei dem hohen Klerus, und scheint nur theilweise angenommen zu sein. Das Statut besteht aus vier Titeln: I. Allgemeine Vorschriften. II. Besetzung der erledigten Stellen. III. Kirchenzucht. IV. Kirchenfonds.

Es ist das ganze Statut nur eine Exposition des Systems der auf Mißtrauen gegründeten polizeilichen Ueberwachung der Kirche.

Die neue politische Constituirung des Königreichs Polen mußte den alten hierarchischen Verband der polnischen Kirche auflösen, zumal der Primatialstuhl Gnesen an Preußen gekommen war. Pius VII. erließ durch die Bulle „Ex imposita Nobis" vom 30. Juni 1818 die neue Organisation der Diöcesen des Reichs, und erhob den Stuhl von Warschau, bisher Suffragansitz Gnesens, durch die Bulle „Militantis Ecclesiæ" vom 12. März 1818 zum Erzbisthum und Metropolitansitz, welchem die sieben neu errichteten Bisthümer des Königreichs Polen: Krakau, Wladislaw, Plock, Seyna (Augustow), Sandomir, Lublin und Podlachien unterworfen wurden. Dem neuen Erzbischof Franz Malczewski, sowie den übrigen Bischöfen, wurden durch ein Breve vom 9. October 1818 die Quinquennalien ertheilt: durch Breve vom 3. Oct. 1818 ward die Universität Warschau in den Besitz ihrer Rechte wieder eingesetzt.

Die Kirchendisciplin in Bezug auf die Ehen war in Polen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts tief erschüttert, da

dieses Land außer England die meisten Ehescheidungen zählte. Vergebens warnten die Bischöfe: Unsittlichkeit und Unglauben fraßen immer weiter, zumal in den höhern Ständen. Die leichtfertigsten Gründe, ein leiser Verdacht, eine Eifersucht, eine Laune, vor Allem Habsucht bildeten die Gründe zu Ehescheidungen, welche auf vermeintlichen Bruch der ehelichen Treue, heimliche Liebesverständnisse u. s. f. ausgesprochen wurden, oft von den bestochenen Mitgliedern der bischöflichen Consistorien. Auch die Laxheit der Bischöfe trägt hier große Schuld, und die Saumsal der Pfarrer; die meiste Schuld fällt übrigens den bischöflichen Consistorien zu. Den gräßlichsten Unfug mit den Ehescheidungen trieb aber Siestrzencewicz, der Metropolit von Mohilew. Er machte aus den Ehescheidungen eine förmliche Einkommensquelle. Ihm folgten die Suffragane, und der Unfug dauert noch. Die Bischöfe des Köngreichs Polen verfuhren bei Ehescheidungen viel gewissenhafter, als die der Metropolie von Mohilew, und hielten sich strenger an die Verordnungen Benedicts XIV., was um so lobenswerther ist, als in ihrem Reich der französische Code eingeführt worden war, nach welchem die bürgerlichen Ehen ohne alle geistliche Einsegung erlaubt waren. Nur mußten in Polen die Pfarrer selbst den Act der bürgerlichen Ehen vollziehen, wo sie alsbald die kirchliche Einsegnung ertheilten. Nur in den Hauptstädten vollzogen Laien die bürgerliche Trauung, wo sich denn auch die Ehescheidungen häuften.

Kaiser Alexander mit seinen frommen und conservativen Gesinnungen sah diesen gräulichen Unfug der Ehescheidungen mit Schmerz, so wie die Fortdauer der Geltung des französischen Code in Polen. Auf dem am 13. Mai 1825 eröffneten Reichstag wollte er beide Uebel beseitigen, und hatte zu diesem Behuf eine eigene Commission erfahrener Polen für diese Reformen niedergesetzt, welche ein neues Gesetzbuch mit Berücksichtigung der Ehegesetze entwerfen sollte. Der Kaiser gab seinen deßfallsigen Entschluß in der Thronrede

kund, und brachte den Reichstag auch wirklich zur Abschaffung des französischen Code's. Allein die Senatoren wollten dessen Bestimmung über die Civilehen und Ehescheidungen in das neue Gesetzbuch aufnehmen, wogegen aber der Kaiser widersprach mit dem Episcopat. Die Civilehen wurden abgeschafft, aus Rache verlangten jetzt die Senatoren, daß alle Ehesachen gegen das Concil. Trident. Can. XII. Sess. XXIV. von den weltlichen Gerichten entschieden werden sollten, weil in Oestreich diese Praxis obwalte, und weil die Trienter Beschlüsse in Polen nicht angenommen seien. Die Bischöfe zeigten das Irrige dieser Gründe; denn das Verfahren Josephs II. sei von Rom nie anerkannt worden, und die östreichische Regierung habe es stets gemildert: die Annahme der Trienter Decrete bewiesen die Bischöfe an der Hand der Geschichte, da sie von Cardinal Commendone und von Hosius mehre Male in Polen verkündigt, und auch von dem König, den Bischöfen, Senatoren und Ständen auf dem Reichstag zu Warschau 1571 feierlichst und einstimmig angenommen worden seien, und seither, also über 260 Jahre, gegolten haben. Doch dieses Alles half nichts. Nur sechs Senatoren stimmten mit den sechs Bischöfen; die übrigen 24 stimmten für die Entscheidung der Ehesachen durch die Staatsgerichte. In der Kammer der Nuntien stimmten nur 14 mit den Bischöfen, die übrigen 92 gegen sie.

Am Schluß des Reichstags erklärte der Minister des Innern und der Polizei, Graf Mostowski, daß auch für Polen ein katholisches Kirchencollegium in Warschau nach dem Fuß des bereits in Petersburg für die Metropolie von Mohilew bestehenden errichtet worden sei.

Zum Glück für die kathol. Kirche starb jetzt Siestrzencewicz, durch volle 54 Jahr ihre Geißel. Ihm folgte der fromme 84jährige Ciesciscowski, gegen seinen Willen vom Kaiser durch Ukas vom 28. Febr. (10. März) 1827 zur Metropolitanwürde ernannt, bestätigt durch ein Breve Leo's XII. vom 23. Juni 1828; Piwnicki ward zu seinem Coadjutor

cum jure succedendi durch ein gleichzeitiges Breve ernannt, und übernahm den Vorsitz im römisch kathol. Kirchencollegium zu Petersburg. Cieciscowski hatte nie den Unfug der Ehescheidungen geduldet, und Leo XII. forderte ihn auf, denselben auch in den andern Sprengeln zu bekämpfen.

Bald erhob sich die ständige Opposition der gegenwärtigen Regierung gegen die kathol. Kirche, welche übrigens schon vor der polnischen Revolution von 1830 sich zeigte. Schon im Jahr 1828 erschien ein Ukas, welcher befahl, daß alle, welche in einen Mönchsorden eintreten wollen, sich an die Generalgouverneure der einzelnen Provinzen wenden, und durch sie die Erlaubniß des Cultministers nachsuchen sollten. Dieses ist der erste Act zur gänzlichen Aufhebung aller Klöster, die denn auch schon 1832 erfolgte.

Ein anderer Ukas von 1828 befahl, daß alle, welche in ein Seminar eintreten wollen, um Priester zu werden, dem Adel angehören sollen, ihre Studien auf einer Landesuniversität gemacht, ein Alter von 25 Jahren zurückgelegt, ihren Stellvertreter für den Militärdienst gestellt, die Erlaubniß des Cultministers erhalten, und 600 Francs zum Besten des schismatischen Klerus in den Schatz der betreffenden Provinz niedergelegt haben müssen. 1829 befahl ein Ukas, alle Noviciate der Klöster zu schließen, und durch einen andern Ukas wurde die Zahl der Seminaristen für jedes Bisthum bestimmt.

Noch tiefere Wunden wurden der kathol. Kirche 1830 geschlagen, wo die Gesetzgebung über Ehesachen auf dem polnischen Reichstage erörtert werden sollte: allein der klägliche kirchliche Zustand wurde auf diesem Reichstag nicht verbessert: die Vorschläge der Bischöfe scheiterten an der Verblendung der Mitglieder des Reichstags und an dem Willen der Regierung. Diese unterwarf die Entscheidung der Ehesachen bleibend den Staatsgerichten.

Die Bischöfe Gutkowski und Skorkowski leisteten rühmliche Einsprache; allein sie mußten noch vor dem

Schlusse des Reichstags Warschau verlassen. Die Stürme der Revolution von 1830 brachten Stockungen in die kirchlichen Reformen; allein das Jahr 1831 setzte den kirchlichen Krieg fort, und 1832 brach der Sturm der Verfolgung auch über die lateinische Kirche herein. Die Aufhebung aller klösterlichen Institute wurde jetzt ausgeführt. Das alte Polen war so reich an reichen Klöstern, als irgend ein Land. Noch 1804 zählte die einzige Metropolie von Mohilew 305 Mannsklöster mit 3468 Mönchen und 41 Frauenklöster mit 590 Nonnen, die Häuser der Gesellschaft Jesu nicht eingerechnet. Das Kapital dieser Klöster betrug 2,175,357 Silberrubel mit einem Jahreseinkommen von 289,206 Silberrubeln. Sie hatten 61,009 männliche und fast eben so viele weibliche Unterthanen. Und doch hatte seit der ersten Theilung Polens bis 1793 die polnische Kirche durch Katharina II. viele Klöster verloren.

Die Regierung gelüstete nach dem Vermögen der übrig gebliebenen. Der Minister des Innern, Bludow, erhielt den Auftrag, die Aufhebung der Klöster zu vollziehen. Er übergab gegen das Ende des Jahres 1832 dem römisch-katholischen Kirchencollegium einen Bericht über den kläglichen Zustand der Klöster, und forderte es auf, die der Zeit nicht mehr entsprechenden Klöster aufzuheben; der Minister klagt über den geringen Beruf zum Klosterleben, über den Verfall der klösterlichen Zucht, die schlechte Güterverwaltung, über den geringen Nutzen der Klöster; er schließt mit dem Antrag, die überflüssigen Klöster aufzuheben, und ihre Mitglieder den andern belassenen zuzutheilen, die aber eine mit dem ursprünglichen Zweck der Anstalt und dem Bedürfniß unserer Zeit entsprechende Reform erhalten sollen: das durch die Aufhebung gewonnene Vermögen könne verwendet werden, um viele Mißbräuche in der Verfassung und Verwaltung der Kirche zu bessern, die Seminarien zu vergrößern, Zufluchtshäuser für alte oder kranke Geistliche zu errichten. In diesem Geist

erschien nun am 17/28. Juli 1832 ein weitläufiger Ukas [1]). Der Vorstand des katholischen Kirchencollegiums sandte sogleich ein Rundschreiben an sämmtliche Bischöfe der Metropolie von Mohilew, mit der Aufforderung, einen ausführlichen Bericht über den Zustand ihrer Klöster einzusenden, mit der Angabe aller jener, welche ohne Schaden der Kirche aufgehoben werden könnten. Allein Piwnicki erwiderte, er könne ohne die Zustimmung des Metropoliten Nichts vornehmen, und dieser erklärte, daß sein Alter von 87 Jahren zu groß sei, und er der Ewigkeit zu nahe stehe, um einem so verantwortlichen Unternehmen seine Zustimmung geben zu können. Eben so widersprach Szczyt, der verbannt wurde, und Szantyr. An Szczyt's Stelle trat der feile Kamionka, der mit Pawlowski gemeinsam an der gänzlichen Aufhebung der Klöster arbeitete: noch am Ende des Jahres 1832 wurden von den 309 Klöstern der Metropolie von Mohilew 202 aufgehoben [2]), die meisten an den Meistbietenden verkauft, die andern dem schismatischen Cult eingeräumt [3]); letzteres geschah namentlich bei den als Wallfahrtörter berühmten Klöstern.

Den Erlös, der sich mit den bereits bestehenden Fonds auf 4,850,000 Silberrubel belaufen wird, eignet die Regierung größtentheils sich selbst zu, und verwendet ihn zur Gründung und Dotation jener den Katholiken entrissenen Klöster und Kirchen, die in schismatische Klöster, Pfarreien und Bisthümer verwandelt worden sind. Für katholische Seminarien und Kirchen müssen aber die katholischen Diöcesen und Gemeinden selbst sorgen.

Den Sturz der kathol. Kirche in Rußland vollendet aber die neue Praxis über die gemischten Ehen, welche seit 1832 eingeführt und durch mehre Ukasen bestätigt worden ist, in

---

1) Doc. CXVII. S. 339.
2) Doc. CXXVII. p. 361.
3) Doc. CXVIII. p. 314.

welchen gefordert wird, daß alle Kinder aus Ehen, von welchen der eine Theil der russischen Kirche angehört, in der russischen Religion getauft und erzogen werden sollen. Dafür berief sich die Regierung auf einen Ukas Peters des Großen vom 18. August 1721, in welchem befohlen ward, daß alle Kinder aus gemischten Ehen der russischen Religion angehören sollten. Allein dieser Ukas war ausschließlich gegen die Protestanten und ihre starke Ausbreitung in Rußland gerichtet, die von allen Seiten in's Reich einströmten und sich mit Russinnen verheirateten, wodurch ein allgemeiner Conflict zwischen dem altorientalischen und neuoccidentalischen Russenthum entstand. Das erstere wäre bedeutend zurückgedrängt worden, wenn die Protestanten in ihrer Verehelichung nicht Schwierigkeiten gefunden hätten. Katholiken hingegen vermählten sich nur höchst selten und nur in den höchsten Ständen mit Andersgläubigen und zwar stets nur zu Gunsten ihrer Religion; die Vermehrung der gemischten Ehen trat erst nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Folge des Indifferentismus ein. In Rußland konnte zur Zeit Peters des Großen von keiner Ehe zwischen Katholiken und Russen die Rede sein, da jene noch nicht die bürgerlichen Rechte genossen, welche die protestantischen Ausländer gleich nach dem Regierungsantritt dieses Kaisers erlangt hatten.

Wie selten selbst nach der Mitte des letzten Jahrhunderts gemischte Ehen in Polen waren, beweist eine zu ihren Gunsten von Rußland bedungene Forderung in dem separirten Act vom 12./23. Febr. 1768, Art. II. §. 11 [1]), welches übrigens die gemischten Ehen nicht sehr vermehrte. Drei Gründe machten in Polen damals die gemischten Ehen fast unmöglich: 1) die Zahl der Protestanten und Nichtunirten war zu gering, 2) gehörten hier beide nur den niedern Ständen an, 3) hatten sie sich durch den russischen Schutz bei den Katholiken politisch verhaßt gemacht. Die in dem separirten

[1]) Doc. XLIV. p. 165.

Act von 1768 erlassenen Verfügungen über die gemischten Ehen wurden später den Polen von Weißrußland, die seit 1773 unter russische Herrschaft kamen, durch die Ukasen von 1776, 1780 bestätigt, und 1812 durch Ukas vom 20. März auf Finnland ausgedehnt. So blieb es bis 1831, wo am 1. Jänner ein Ukas zum ersten Mal befahl, daß alle allgemeinen Gesetze von Rußland auch in den zwei Gouvernements von Witepsk und Mohilew, die früher zu Polen gehörten, ganz eben so gelten sollten, wie in Rußland; damit galt also auch hier der Ukas Peters des Großen vom 18. August 1721, wornach alle Kinder aus gemischten Ehen in der russischen Kirche getauft und erzogen werden sollten. Ein Ukas vom 20. August 1832 verordnete, daß der Ukas vom 18. August 1721 auch in allen übrigen polnischen Provinzen Rußlands, also in den sechs Diöcesen der Metropolie von Mohilew, allgemeine Gesetzeskraft haben sollte. Der Kaiser soll diesen Ukas [1]) mit folgenden Worten unterschrieben haben: „Gebilligt unveränderlich mit dem ausdrücklichen Befehl, daß alle gemischten Ehen, welche nur von katholischen, sei es lateinischen oder griechischen unirten, Priestern eingesegnet worden, so lange als ungiltig zu betrachten sind, bis sie nicht von einem russischen Priester eingesegnet worden."

Dieselben Gesetze wurden noch in denselben Jahren durch Ukas vom 23. November auf alle russischen Militärpersonen, die sich in den polnisch russischen Provinzen und in Finnland befinden, und hier mit Katholiken oder Protestanten Ehen eingehen, ausgedehnt [2]). Die Regierung will auf eine wahrhaft allen staatsrechtlichen Grundsätzen widersprechende Weise die Gesetzgebung von 1768 auf die polnischen Provinzen als nicht anwendbar nachweisen, indem sie sagt: „Der Tractat,

[1]) Doc. Nr. CXXIII. p. 348.

[2]) Dasselbe Doc.

welcher im Jahr 1768 mit der Republik von Polen geschlossen worden, so wie der separirte Act über die gemischten Ehen haben ihre rechtsgiltige Kraft verloren, da die Republik von Polen nicht mehr besteht," da doch dieselbe russische Regierung alle durch den Tractat von 1768 von dem kathol. Polen den Dissidenten eingeräumten Rechte streng aufrecht erhält. Und stehen die durch jenen Tractat gegebenen Rechte nicht der polnischen katholischen Kirche zu, und ist diese nicht mehr? Und ist der erwähnte separirte Act in den drei Theilungsverträgen von 1773, 1793 und 1795 nicht von Rußland garantirt worden? Versprach es nicht durch diese Verträge, seine Oberhoheitsrechte nie zum Nachtheil der katholischen Religion zu gebrauchen? Und hat nicht Kaiser Alexander im Jahr 1815 dem neuen Königreich Polen, das doch eigentlich an die Stelle der Republik Polen trat, feierlich die Aufrechthaltung der katholischen Religion beschworen? Alle diese Garantien haben ihren Grund nicht im separirten Act, sondern im Völkerrecht, in der Heiligkeit der Staatsverträge. Auch konnte Rußland 1768 keine Garantien den katholischen Polen geben, da Polen damals ein unabhängiges ganz katholisches Reich war; alle Zugeständnisse, die es damals bedingte, waren zu Gunsten der Dissidenten und Nichtunirten gegeben und zwar von den Polen durch Rußlands Vermittlung. Rußland ist in diesem Tractat also nicht Gesetzgeber, sondern nur Vermittler, und der ganze Tractat kann sonach eigentlich nur zur Anwendung kommen, wenn es sich um die Anerkennung der Rechte der Dissidenten und Nichtunirten den Katholiken gegenüber handelt. Polen kann sich doch 1768 als freier unabhängiger Staat die freie Ausübung seiner Religion von dem ihm fremden Rußland unmöglich haben bestätigen lassen!

Diese neue Gesetzgebung in Betreff der gemischten Ehen, begründet durch die Ukasen vom 20. August und 23. Febr. 1832, hat unter den Katholiken der polnisch russischen Pro-

vinzen die tiefste Bestürzung verbreitet. Es scheint, als haben die Agenten der Regierung diese Gesetze ohne Unterschied auf alle Kinder anwenden wollen, die aus, vor der neuen Gesetzgebung geschlossenen, gemischten Ehen erzeugt sind, um so rasch diese Provinzen zu schismatisiren: die Regierung befahl daher zur Beruhigung durch Ukas vom 26. August 1833, daß ihre Gesetzgebung nur für jene gemischten Ehen gelten solle, die nach dem Ukas vom 20. August 1832 geschlossen seien, für die früher geschlossenen gelte die frühere Gesetzgebung von 1768 [1]).

1834 ist nun die neue Gesetzgebung vom 20. August 1832 auch auf das Königreich Polen erstreckt worden: zugleich verlangt man noch, daß die katholischen Priester diese gemischten Ehen, deren Kinder doch alle schismatisch werden müssen, noch einsegnen sollen. Den Pfarrern ist verboten, das Versprechen der katholischen Erziehung der Kinder den Brautleuten abzunehmen, und überhaupt über diesen Gegenstand zu rathen. Ein Ukas erklärt alle Geistlichen und Laien des Majestätsverbrechens schuldig, die dagegen handeln würden.

Vergebens kämpften gegen solche Vergewaltigung die Bischöfe von Podlachien und Augustow seit 1834. Sie wurden das Opfer ihres Hirteneifers. Die Regierung geht kühn und ungeirrt ihren verderblichen Gang, sie begünstigt die gemischten Ehen: so sollen nach einem Ukas reichliche Mitgiften den armen Katholiken ausgesetzt werden, die eine gemischte Ehe eingehen; nach einem andern Ukas soll den Frauen, deren Männer verbannt oder zu harten Gefängnißstrafen, zu Bergwerksarbeiten oder Galeeren verurtheilt worden, erlaubt werden, zur zweiten Ehe zu schreiten, obschon ihre Gatten noch am Leben sind, nur muß es eine gemischte Ehe sein, oder sie muß mit dem Versprechen geschlossen sein, daß sämmtliche Kinder in der russischen Kirche erzogen werden. So wird selbst das Gebot

---

[1]) Doc. CXXIV. p. 352.

der eigenen Landeskirche verkümmert, die streng die Unauflösbarkeit des Ehebands anerkennt.

So werden der Katholicismus und selbst auch der Protestantismus in Polen und Rußland schon durch die Gesetzgebung über die gemischten Ehen in Bälde ihr Grab finden; List, noch weit mehr aber die offene Gewalt gehen darauf aus, die lateinischen Katholiken ebenso zu schismatisiren, wie die unirten Katholiken es wurden.

Aber auch hier bewährten die lateinischen Priester und Gläubigen ihren Heroismus für ihre Religion. 800 Gläubige in Podolien, so wird berichtet, gingen 1834, wo man sie aus dem angeblichen Grunde, daß sie von griechisch unirten und schismatischen Vorfahren abstammten, zur Annahme der schismatischen Religion nöthigen wollte, lieber in den Kerker, in welchem sie mehre Wochen schmachteten, und aus dem sie erst entlassen wurden, als eine pestartige Seuche unter ihnen ausgebrochen war.

Den Katholiken werden die Kirchen entrissen, die Pfarreien beschränkt und vermindert; Popen durchziehen als Missionäre der Gewalt das Land und mahnen zum Abfall, mit ihnen weltliche Commissäre. Ein solcher Commissär soll 1834 im Gouvernement Witepsk eine Gemeinde versammelt und ihr verkündigt haben: „es sei der Wille des Kaisers, daß sie insgesammt die Religion bekännten, welche der Kaiser und seine heilige Familie bekennen.“ Die Gemeinde ward bestürzt. Ein Mitglied derselben ging mit dem Ukas zum Gouverneur, der erklärte: „er wolle sie keineswegs zur Annahme der herrschenden Religion nöthigen, sie würden sich aber die Dankbarkeit und das Wohlwollen des Kaisers verdienen, wenn sie dieselbe Religion bekännten, die dieser und seine heilige Familie bekennen.“

Nicht nur verbot man den lateinischen Katholiken jede Gemeinschaft des Gottesdiensts mit den griechisch Unirten, sondern auch mit den eigenen Glaubensbrüdern, wenn sie

zu einer andern Pfarrei gehören. Durch einen Ukas vom 28. März 1836 wird den lateinischen Priestern verboten, unbekannte Gläubigen zur Beicht zuzulassen, noch in demselben Jahr weiter, andere Gläubigen als ihre Pfarrkinder zur Beicht zu hören.

Dieses erleichtert die Schismatisirung sehr: denn ist ein Pfarrer zum Schisma übergetreten, so müssen seine Pfarrkinder aus Noth folgen, weil kein anderer Pfarrer ihnen die Sacramente spenden darf. Man erlaubt nun schlechten übertretenden lateinischen Priestern die Heirat; ein Ukas vom 2. Jänner 1839 soll allen Katholiken, die wegen Mords, Raubs und anderer Verbrechen zu schweren Strafen verurtheilt sind, Befreiung verheißen, wenn sie zur Landeskirche übertreten; sie sollen sogar die Erlaubniß erhalten haben, eine hiefür eigens geschlagene Denkmünze mit dem blauen Band des Annenordens letzter Classe zu tragen.

So verliert die katholische Kirche ihre Gläubigen, Güter und Rechte. Ihre Vertheidiger, die Bischöfe, trifft die Verfolgung, sie werden von ihren Stühlen entfernt, wie der edle Gutkowski, Bischof von Podlachien. Die Regierung hob die Klöster auf bis auf wenige: aus ihren Gütern sollten Seminarien und Zufluchtshäuser für kranke und ausgediente Geistlichen dotirt werden; doch die Regierung läßt auch diese wenigen Klöster entweder zerfallen, oder verwandelt sie in Kasernen, so das Pfarrgebäude in Wegrow, das die Zufluchtsstätte für alte, ausgediente Priester der Diöcese Podlachien bildete, und das Paulinerkloster in Wlodawa. Beide wurden Kasernen; die Regierung selbst anerkannte die deßfallsige Einsprache des Bischofs als gerecht; allein sie half nicht, und als der Bischof jetzt am 28. März 1840 eine kräftige Beschwerde erhob, um höchsten Orts Abhülfe zu erlangen, so wurde er nach Mohilew ins Exil abgeführt, wo er eines plötzlichen Todes gestorben sein soll.

Den Sturz der römisch-katholischen Kirche befördert aber vorzüglich auch das System der Erziehung des Klerus und

des Volks, welches der Herr Verfasser im III. Abschnitt: Erziehung und Unterricht des römisch-katholischen Klerus in Polen und in den polnisch-russischen Provinzen bespricht.

Früher hatten hier die Jesuiten die höhere Erziehung der geistlichen und weltlichen Jugend, nach ihrer Abschaffung bildete sich ein Ministerium des öffentlichen Unterrichts, genannt die Commission der Nationalerziehung. Am 7. Jänner 1774 sandte diese an Clemens XIV. einen Bericht mit dem Antrag auf eine Reform der christlichen Erziehung der Jugend, sie bat um die Erlaubniß:

1) in den Klöstern Polens Schulen anzulegen, und ihre Leitung Mönchen unter der Aufsicht der Commission zu vertrauen;

2) die Mönche auf die Nachbardörfer zu schicken, um deren Bewohnern eine angemessene Erziehung zu geben;

3) Pensionate für die Erziehung adeliger Fräulein in den Nonnenklöstern zu errichten.

Clemens XIV. übertrug nach dem Wunsch der Commission die Erziehung den Klöstern. Er beauftragte daher durch ein Breve vom 3. März 1774 die Provincialen, den tauglichsten Männern den Unterricht zu übertragen, wobei neben dem Wissen vorzüglich die religiöse Erziehung beachtet werden soll [1]).

Der höhere wissenschaftliche und religiöse Unterricht ward von der Commission nach denselben Grundsätzen geleitet, meist den Exjesuiten übertragen, deren 400 ihn ertheilten. Auch in Weißrußland, wo sie noch als Orden bestanden, hatten sie den Unterricht. Unter Paul I. errichteten sie ein Collegium für den Adel in Petersburg. Im Jahr 1804 zählte die Gesellschaft bereits 264 Mitglieder, 118 Priester, 83 Studenten und 63 Laienbrüder. Alexander I. schützte gleichfalls die Gesellschaft, und erhob durch Ukas vom 11. März 1811 das

[1]) Documente Nro. XCII. S. 271.

Collegium von Polock zu einer Universität. Allein nachdem Söhne aus den ersten Familien in diesem Institut zur katholischen Kirche übergetreten waren, so wurde die Gesellschaft durch Ukas vom 20. December 1815 aus Petersburg, und durch Ukas vom 20. Mai 1820 aus ganz Rußland verwiesen, weil sie durch diese Bekehrungen die Landesgesetze übertreten haben sollte.

In den polnischen Provinzen Rußlands fiel schon vom Beginn des laufenden Jahrhunderts an die Erziehung des Klerus und des Volks ganz an die Staatsgewalt, den Bischöfen ward aller Einfluß darauf entzogen. Die Universität von Wilna ward jetzt nach den beliebten modernen Grundsätzen durch Ukas vom 4. April 1803 eingerichtet[1]). Sie ward unter ein Cultministerium, außer aller Einwirkung der Bischöfe, gestellt[2]). Durch Ukas vom 15. (26.) Febr. 1804 ward ein Generalseminar zur Erziehung des Klerus in Wilna errichtet[3]), ganz nach dem unglücklichen Fuß der Josephinischen Generalseminarien in Oestreich. Allein es scheiterte hier an dem Widerstand des Episcopats. Die Universität Wilna übte aber den ungemessensten Einfluß auf die Erziehung des gesammten Klerus aus; auflösende Bücher des 18. Jahrhunderts wurden dem theologischen Unterricht zu Grund gelegt. Unwissenheit und Irreligiosität und Ungehorsam gegen die Kirchengesetze waren die Früchte. Was die Regierung im Jahr 1803 und 1804 nicht ausführen konnte, das vollbrachte sie 1833. Ein Ukas vom 1. (12.) Juli 1833 reformirte nochmals die Universität Wilna, gründete hier eine theologische Akademie für den römisch-katholischen Klerus, und gab ihr ein Generalseminar zur Seite[4]), beide Anstalten erhielten die frühere Organisation von 1803 u. 1804. Dem Generalseminar ward zugleich eine Section für den armenischen katholischen Klerus hinzugefügt.

[1]) Documente Nro. CIV. und CV. S. 314 — 320.

[2]) Doc. Nro. CVI. S. 321.

[3]) Doc. Nro. CVII. S. 326.

[4]) Doc. Nro. CXXVI. S. 354.

Im Generalseminar sollen die fähigen jungen Geistlichen sämmtlicher 6 Diöcesen der Metropolie von Mohilew, die ihre Studien in ihren betreffenden Diöcesanseminarien gemacht haben, erzogen werden. Die Wahl der Professoren und die Zahl der Seminaristen von jeder Diöcese, so wie die Wahl des Rectors hängt von dem römisch-katholischen Kirchencollegium ab, muß aber vom Minister des Innern bestätigt werden. Der Rector kann nur auf Befehl des Kaisers entlassen werden.

Nur jene Geistlichen, welche in diesem Seminar und auf der Universität ihre 3jährigen Studien vollendet haben, können zu den höhern Kirchenwürden befördert werden; vor Allem sollen die Professoren dieser Anstalt berücksichtigt werden.

Der Universität steht eine Congregation vor, deren Mitglieder der Rector, der Inspector, 2 Professoren und der Administrator, sämmtlich Priester, sind. Die Congregation hängt vom römisch-katholischen Kirchencollegium, und zuletzt vom Minister des Innern ab.

Diese Behörden alle, aus lauter willigen, ergebenen, kirchenfeindlichen Werkzeugen zusammengesetzt, wirken eifrig zur Schismatisirung mit. Es braucht sich ein Seminarist nur gegen seine Oberen zu beklagen, so findet er bei der Regierung geneigtes Gehör.

Ebenso vernachläßigt ist die Erziehung der weltlichen Jugend. Die Leitung der höhern Bildungsanstalten, wie der Gymnasien und Lyceen, ist in Polen und in den polnisch russischen Provinzen fast ausschließlich Schismatikern anvertraut. In jedem derselben ist neben einem katholischen Religionslehrer auch ein russischer. Ja es soll im Jahr 1840 von dem Ministerium des Innern die Frage aufgeworfen worden sein, ob es nicht besser wäre, die schismatische Religion allein in diesen ganz katholischen Lehranstalten vorzutragen; allein man fand den Schritt für jetzt noch zu gewagt. Auch auf den P r i v a t u n t e r r i c h t in den Familien wirkt die Regierung ein. Die katholischen Adeligen dürfen die Lehrer für ihre

Kinder nicht wählen, sie müssen solche von der Regierung fordern, welche die verwahrlostesten Katholiken dazu bestimmt.

Auch den Religionsunterricht des Volks beherrscht die Regierung ganz. Der Katechismus für die unteren Volksschulen ward in der von den Bischöfen ausgegangenen Redaction vielfach von der Regierung abgeändert. Man spricht hier stets vom Kaiser als erstem und höchstem Wesen nach der Gottheit, ohne von dem Unterschied zwischen der Kirche und dem Staat nur Etwas zu erwähnen.

Die freie Predigt ist dem Klerus verboten. Die Regierung hat dem Klerus eine gedruckte amtliche Predigtensammlung in die Hand gegeben, welche die Prediger allein vorlesen dürfen, ohne die geringste Erklärung, bei Strafe der Amtsentsetzung, beifügen zu dürfen.

Angriffe auf die katholische Kirche durch in zahlreichen Exemplaren unter das Volk vertheilte Schriften dürfen die katholischen Geistlichen nicht widerlegen; die Regierung verbietet den Verkauf von Büchern über die Unterscheidungslehren der katholischen und der griechisch russischen Kirche bei schweren Strafen: dieses Verbot geht auch auf die theologischen Seminare, wo die Fundamentalartikel der katholischen Dogmatik nicht gelehrt, so wenig als dem Volk gepredigt werden dürfen, damit die Unterschiede zwischen der katholischen und der russischen Kirche Keinem klar werden. Soll doch die Regierung dem Bischof von Podlachien und den sämmtlichen Bischöfen des Königreichs Polen und der Metropolie von Mohilew befohlen haben, das Buch: „Uebereinstimmung und Abweichung der Griechen und der Lateiner in Glaubenssachen" aus allen Bibliotheken zu entfernen, dagegen die den Katholicismus schmähende russische Geschichte von Ustrialow in allen Schulen einzuführen, trotz dem Ausspruch des Bannus von dem Bischof Gutkowski von Podlachien gegen die Leser des letztern Buchs.

Bei diesem planmäßig berechneten Verfahren muß die katholische Kirche in Bälde in Rußland und Polen zu Grabe

gehen: schon das System der Gesetzgebung über die gemischten Ehen und die Reform des Unterrichts führen dahin, und Jeder, der sich widersetzt, wird nach dem blutigen Ukas Katharina's II. als Majestätsverbrecher betrachtet.

Die russische Regierung ist des Gelingens ihres Planes sicher, und es soll in Warschau, im Juli 1840, bei der letzten Anwesenheit des Kaisers wirklich schon den lateinischen Bischöfen Polens der Antrag gemacht worden sein, zur Vereinigung der polnischen lateinischen Kirche mit der russischen, unter der Synode von St. Petersburg mitzuwirken, nach dem Muster der ehemaligen griechisch unirten Bischöfe, da sie ja mit dem Kaiser ein gemeinsames Vaterland und denselben Glauben haben.

Allein auch hier wird das Wort des Psalmisten zur Wahrheit werden: **Dominus dissipat consilia gentium, reprobat consilia populorum et reprobat consilia principum.**

Das ist die Passionsgeschichte der katholischen Kirche beider Ritus in Rußland, wie sie das vorliegende Buch auf 544 Seiten darstellt und mit 137 Urkunden belegt. Indem wir diesen Auszug aus diesem Buche, den wir noch sehr gedämpft haben, den Lesern unserer Zeitschrift vorlegen, möchten wir von Herzen wünschen, uns jeder Verantwortlichkeit rücksichtlich der in diesem Auszug verzeichneten Angaben entschlagend, unsern Zweifel an der Richtigkeit derselben recht oft erklären zu können; allein leider sind die hauptsächlichsten Angaben des Buches mit authentischen Urkunden bewiesen. Es spricht eine furchtbare innere Wahrheit aus dem Ganzen, und der Herr Verfasser lebt an einem Orte, wo man die einzelnen Thatsachen kirchlichen Inhalts so verläßig erfährt, und, wie die neusten kirchlichen Ereignisse anderer Länder zeigen, so wahrheitsgetreu mitzutheilen pflegt, daß wir mit wehem Herzen dem Skepticismus leider entsagen müssen; wir sagen: mit wehem Herzen; denn wir möchten zur Ehre der russischen Regierung, die in vielen andern socialen Kreisen rühmlich

und rüstig voranschreitet, und der russischen Kirche, so wie zum Wohle der katholischen Kirche beider Ritus gerne das Meiste des in der vorliegenden Schrift Erzählten nicht glauben. Da es uns in unserer Lage und bei der Entbehrung der hiezu nöthigen Quellen unmöglich ist, die Richtigkeit der Behauptungen des Herrn Verfassers zu controliren, so mußten wir uns darauf beschränken, aus seinem Buche zu referiren.

Es erübrigt uns zum Schlusse unserer Darstellung nur noch ein Doppeltes, einmal ein Gesammturtheil über das Verdienst des analysirten Buches, sodann ein Gesammturtheil über das von der russischen Regierung gegen die katholische Kirche beider Ritus befolgte System.

Betrachten wir den Werth des vorliegenden Buches, so ist derselbe ein hoher zu nennen, vorzüglich wegen des moralischen, religiösen Moments, wegen der heiligen Begeisterung für Recht, Sittlichkeit und Religion, und wegen des Muthes, den es zum Schutz dieser höchsten geistigen Güter aufruft; aber auch der wissenschaftliche Werth der Schrift ist ein bedeutender; der Herr Verfasser, den wir zu kennen glauben, hat in einer frühern ähnlichen Arbeit, wie in dieser, seinen unverkennbaren Beruf zum Kirchengeschichtschreiber, zumal auf dem Gebiet der speciellen Kirchengeschichte, beurkundet. Mit den durch die Mühen eines langen, schweren religiösen Seelenkampfes geläuterten festesten religiösen Ueberzeugungen erkennt er mit dem sichersten Tact die Bedürfnisse wie die Zerstörungen des kirchlichen Lebens; wie ein Erbe durch unmittelbare Inspiration die geistigen Eigenschaften des Systems der Kirche aufnehmend, in deren nächster Nähe er lebt, meidet er die ideale Construktion des Lebens und der Aufgaben der Kirche, so wie empirische Kleinigkeiten, an welche ein kleiner Geist sich klammert, und greift mit praktischer Virtuosität die Mittelsphäre des Wesens heraus, die praktischen Kernansichten, die bei großen socialen Katastrophen allein entscheiden, und nicht idealisirende Deutungen und die Knausereien des Details. Eine sittliche Frucht dieser Mittelstellung ist auch die Un-

parteilichkeit, welche im Allgemeinen die Schrift durchdringt; die selbst die mechanische Unification der russischen Völkerschaften unter ein conformirendes Reichsschema hingehen läßt, und zu heiliger Beachtung dessen mahnt, was des Kaisers und was Gottes ist.

Diese praktische Seite und die Wirksamkeit in dieser Richtung herrschen hier offenbar vor. Dafür zeugt die ganze Anlage des Buchs und die glückliche Durchführung des einen Grundgedankens durch die vielfachen Schichten des historischen Materials. Das theoretische Moment steht offenbar zurück, und von dieser Seite werden mehre Fehler bemerkbar.

So hat der Herr Verfasser bei weitem nicht alle Quellen über den Gegenstand benützt, selbst nicht die einheimischen der unterdrückten Polen; er hat ferner mehre zu vertrauensvoll berathen, die manchmal nicht zuverläßig sind, wie z. B. **Rulhière, Histoire de l'anarchie de Pologne et du démembrement de cette république**, oder die, wie die Tagesliteratur, meist von Parteien gegeben, nur mit der größten Vorsicht zu benützen sind. Ferner sind die einzelnen Theile ungleich bearbeitet, und die einzelnen Staatshandlungen nicht von allen jenen Seiten betrachtet, deren Behandlung der Gegenstand forderte: zumal ist die politische Seite, die in den meisten Fällen der Vergewaltigung gewiß das leitende Motiv war, nicht gehörig hervorgehoben, was man übrigens dem Herrn Verfasser als Theologen billig nachsehen muß: aus demselben Grund ist auch der Inhalt mehrer Actenstücke in der der Schrift angehängten sehr vollständigen Urkundensammlung in dem Text der Schrift nicht genau angegeben. Man vermißt am Schlusse der Arbeit ein motivirtes Resumé sämmtlicher russischer Staatshandlungen gegen die katholische Kirche beider Ritus vom Standpunkt des Kirchenrechts und der Politik, wodurch dem Ganzen der stärkste Abschluß und die kräftigste praktische Wirkung gegeben worden wäre, während jetzt die Züge des Ganzen, statt am Ende sich zu sammeln, vielmehr auseinander laufen. Dadurch leidet die objective Gedrungenheit der Dar-

stellung, die hie und da bei der sonst durchherrschenden Unparteilichkeit einer subjectiven Gereiztheit weicht, welche, so gut sie dem Menschen ansteht, der Geschichtschreiber sich fern halten soll: diese ergießt sich oft auch in die Leidenschaftlichkeit der Sprache, welche, vom wahren Standpunkt der Geschichtschreibung, so sehr sonst auch das Sprichwort im Leben gelten mag: „Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil" in der Darstellung eine um so größere Ruhe niederlegen muß, je stärker die Sache spricht, was doch hier im höchsten Grade der Fall ist. Der Geschichtschreiber muß sich hinter seinen Gegenstand zurückziehen, nicht aber sich in den Gegenstand eingießen, sonst wird die Uebertreibung der Sache der Subjectivität des Geschichtschreibers aufgehalst, was auch dem praktischen Erfolg, den eine solche Schrift haben soll, schadet.

Durch diese Ausstellungen wollen wir aber unsern Dank gegen den Herrn Verfasser, der in einem großen Gemälde die Leiden einer der edelsten Tochterkirchen der großen katholischen Mutterkirche zum allgemeinen Mitleid und zur finstern Warnung der katholischen und nichtkatholischen Mitwelt mit unverkennbarer Fähigkeit gezeichnet hat, nicht mit knauserigem Rabat entrichten.

Wenden wir aber den unwilligen Blick auf das uns hier enthüllte Werk einer bald säculären Vergewaltigung der katholischen Kirche beider Ritus durch die russische Staatsregierung, so wissen wir nicht, wo wir anfangen sollen, und wir werden nicht wissen, wo wir enden sollen: so tief, so umfassend, so unerklärbar, so heillos ist diese Vergewaltigung.

Billig beginnen wir mit einem Maaßstab, der für die Heiden, wie für die Christen der rechte ist, weil er nur das mehr äußerliche Verhältniß der Coexistenz ergreift, ich meine den Maaßstab der Gerechtigkeit.

I. Wir erklären nun das ganze System der Behandlung der katholischen Kirche beider Ritus durch die russische Regierung als radical und allseitig ungerecht. Wir sprechen hier nicht von dem natürlichen Recht auf die Gewissensfreiheit

und, wenn die specielle Religion nicht dem Zwecke des Staats widerspricht, auf die Religionsfreiheit; denn das Naturrecht, selbst wenn es auch im richtigen Sinne des Wortes aufgefaßt wird, erlangt seine Geltung erst durch und mit einer fortgeschrittenen Civilisation, welche in Rußland bei allen Bemühungen der Regierung für ihre Heranbildung noch nicht im erforderlichen Grade eine nationale geworden ist. Wir könnten uns zwar gegenüber der russischen Regierung auf das Naturrecht berufen, da Katharina II. es zur Rechtfertigung ihres widerrechtlichen Anspruchs der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Dissidenten mit den Katholiken in Polen wiederholt angerufen hat, und in solchen Dingen die Gleichheit auf beiden Seiten gilt; allein wir wollen sie nicht geltend machen, und um so weniger, als es der Selbstherrscherin mit dieser Buhlerei mit dem Naturrecht offenbar nicht Ernst war. Wir geben gerne zu, daß bis zum Jahre 1763 oder eigentlich 1772 die katholische Kirche in Rußland nur das Recht der Duldung hatte, und daß nur innerhalb dieser Grenze der heilige Stuhl mit der russischen Regierung für die in Rußland lebenden Katholiken unterhandelt habe, so mit Iwan III. Wassiljewitsch in den Jahren 1583—1586, mit Alexi Michailowitsch in den Jahren 1672—1675, mit den Zarenbrüdern Peter und Iwan I. im Jahr 1686, mit Peter dem Großen in den Jahren 1705 bis 1719, und mit Katharina II. in den Jahren 1765—1773. In dem ganzen Verlauf dieser Zeiten erkannte die allgemeine katholische Kirchenregierung die Großmuth der russischen Fürsten als den einzigen Titel der Rechte der russischen Katholiken.

Allein unter der Kaiserin Katharina II. änderte sich die Basis der Berechtigung der katholischen Kirche in Rußland; denn im Jahr 1773 wurde diese Grundlage ein feierlicher Staatsvertrag: im Art. 5 des ersten Tractats über die Theilung Polens vom 18. Sept. 1773 heißt es ausdrücklich: „Die römischen Katholiken beider Ritus werden in den durch gegenwärtigen Tractat abgetretenen Provinzen alle ihre Besitzungen und Eigenthum im Weltlichen beibehalten, und

in Betreff der Religion werden sie gänzlich in Statu quo belassen werden, d. h. in derselben freien Ausübung ihres Cultus und ihrer Disciplin mit allen jenen Kirchen und Kirchengütern, die sie im Augenblicke ihres Uebergangs unter die Herrschaft Ihrer kaiserlichen Majestät im Monat September 1772 besaßen, und Ihre kaiserliche Majestät und ihre Nachfolger werden sich nie und nimmer ihrer Hoheitsrechte zum Nachtheil des Status quo der römisch-katholischen Religion in den besagten Ländern bedienen."

Die russische Regierung hat zur Garantie der der katholischen Kirche beider Ritus bewilligten Rechte wiederholte Verträge direct mit dem heiligen Stuhl abgeschlossen, so in den Jahren 1784, 1798 und 1815. Die Rechte der katholischen Kirche in Rußland stehen daher unter dem Schutz der bestimmtesten staats- und völkerrechtlichen Verträge, welche für alle Regierungsnachfolger der Paciscenten verbindlich sind. Vergebens würde man einwenden, daß diese Garantien sich nur auf jene Katholiken erstrecken, welche seit 1773 von Polen an Rußland gekommen sind, nicht aber auf die Katholiken, welche im Innern des russischen Reichs und im asiatischen Rußland leben, welche daher immer noch bloß das Regime der Duldung anzusprechen haben; denn man vergißt hiebei, daß bei der Gründung des Erzbisthums von Mohilew im Jahr 1773 Katharina II. der Jurisdiction dieses Bischofs nicht bloß jene Katholiken unterordnete, welche durch den ersten Theilungsvertrag von Polen an Rußland übergegangen waren, sondern auch alle jene Katholiken, welche im gesammten russischen Reich alter Besitzungen und neuer Erwerbungen sich schon befanden und durch spätere Erwerbungen noch hinzukommen werden: demgemäß ertheilte Pius VI. in der die Gründung dieses Erzbisthums bestätigenden Bulle: Onerosa pastoralis officii vom 15. April 1783 dem Erzbischof von Mohilew die volle Jurisdiction über die Diöcese Mohilew und eine delegirte über alle in den russischen Landen und

Colonien lebenden Katholiken und zwar nur, **quoadusque altera Nobis alios catholicos episcopos deputandi sese offerat occasio, ac donec aliter per hanc Apostolicam sedem fuerit dispositum**, wie denn auf eine ausdrückliche Verfügung Katharina's II. die Vorsteher der Kirchen von Petersburg und Moskau und der Präfect der Missionen des taurischen Chersoneses permanente Mitglieder des Metropolitancapitels von Mohilew wurden. Alle diese Bestimmungen wurden durch das Concordat vom 15. November 1798 bestätigt. Sonach sind alle Katholiken des russischen Reichs in ihren kirchlichen Rechten einander gleichgestellt. Ihnen allen gilt die Zusicherung des Staatsvertrags vom 18. Septemper 1773 rücksichtlich der Beibehaltung „des Status quo der römisch-katholischen Religion, zu dessen Nachtheil Ihre kaiserliche Majestät und ihre Nachfolger nie und nimmer ihrer Hoheitsrechte sich bedienen werden."

Ist dieses nun geschehen? In Polen war bis 1773 — und nach dieser Zeit ist der Status quo zu bestimmen — die katholische Kirche nicht bloß eine völlig recipirte, sondern sogar noch die herrschende. Sie hat daher in Rußland, dessen Regierung gegen sie den Status quo beizubehalten hat, allermindestens die ganze Verfassung, Regierung und Verwaltung anzusprechen, die ihr nach dem Kirchenrecht zusteht. Die katholische Kirche hat daher die vollständige Kirchengewalt, freie Lehr-, Weihe- und Jurisdictionsgewalt, das unbeschränkte **jus in sacra**, die Staatsregierung aber nur das s. g. **jus majestaticum circa sacra** anzusprechen. Allein hat sich in der in dem vorliegenden Werke geschilderten russischen Praxis nicht das Verhältniß ganz umgestellt? Hat die russische Regierung nicht eine Menge der wichtigsten Verhältnisse für sich allein oder doch bloß mit den russischen katholischen Prälaten geregelt, zu deren Bestimmung die Mitwirkung des Papstes nothwendig war?

Was aber die der katholischen Kirche zustehende Kirchengewalt gegenüber der der Staatsgewalt zustehenden s. g.

Kirchenhoheit betrifft, so sind wir weit entfernt, mit manchen Publicisten der Kirche bloß die Rechte einer juristischen Corporation und selbst der privilegirtesten einzuräumen; die Kirche hat größere und schon ihrer Natur nach selbstständigere Rechte, als eine Corporation; allein in Rußland hat die katholische Kirche nicht einmal die Rechte der einfachsten Körperschaft; denn eine solche hat 1) das Recht der Autonomie, wodurch die Kirchengewalt durch eigene Gesetzgebung ihre inneren Verhältnisse ordnet, 2) das Recht, die kirchliche Verwaltung durch vom Staat unabhängige, selbstgewählte Beamten besorgen zu lassen, 3) das Recht eigener Gerichtsbarkeit, und so selbst noch nach dem neusten Staatsrecht in gewissen Ehesachen und die Straf- und Disciplinargerichtsbarkeit über die Geistlichen, 4) das Recht, eigenes Vermögen zu erwerben und selbstständig zu verwalten, und 5) das Recht, als Körperschaft im Staat selbstständig sich geltend zu machen.

Hat nun die russische Regierung nicht selbst diese Rechte nach dem Ausweis des vorliegenden Buches hundert Male verletzt, ihre Polizeigewalt an die Stelle der Kirchengewalt gesetzt, selbst vorgeschrieben, was gelehrt, gepredigt werden müsse, höchstens die Weihegewalt dem Klerus gelassen, und selbst auch da noch die Liturgie zugeschnitten, die Würdeträger der Kirche, ohne die Concurrenz der Berechtigten zu achten, ernannt, und die Unwürdigsten dazu bestellt, und so nach allen Richtungen, statt auf das jus majestaticum circa sacra sich einzuschränken, sich in die Ausübung des jus in sacra eingesetzt, oft ohne Rücksicht auf die doch kirchengesetzlich erforderliche Bestätigung des Papstes? Hat sie nicht, das Hoheitsrecht des Staats über die Kirche bis zum abusivsten Umfang ausdehnend, das s. g. Reformationsrecht bis zur Zurückziehung der doch durch Staatsverträge gegebenen Reception der katholischen Kirche erweitert, hat sie nicht den Zwangsproselytismus amtlich getrieben, die Kirchengüter der katholischen Kirche nicht nur incamerirt, sondern förmlich confiscirt, der russischen Landeskirche zugewiesen, und das jus

advocatiae in sein Gegentheil verkehrt? Wo ist eine Rechtssphäre, ich sage nicht der Kirche als solcher, sondern nur der Corporation, wo nicht die Usurpation des Staats rücksichtslos gewaltet hätte?

Da wir die Bedrückung der katholischen Kirche in Rußland weit mehr als eine Seite des politischen Systems, denn als eine confessionelle Opposition erkennen müssen, so sei es uns erlaubt, zum Schlusse unserer Darstellung noch

II. die Frage zu erheben, ob diese Bedrückung vom Standpunkt der russischen Politik im Großen gerathen sei?

Geht man von einer mechanischen Staatsansicht aus, nach welcher man die Seelen nur als arithmetische Größen, und den Staat nur als einen Mechanismus betrachtet, dann ist allerdings die Gleichscheerung aller Einwohner bis in die Seele hinein das höchste Ideal; allein ein solcher statisch regulirter Staat ermangelt zur Zeit der Krise der aushaltenden Kraft, wie wir dieses 1814 an dem von Napoleon doch so exemplarisch reglementirten Frankreich gesehen haben. An einem erst in die Civilisation sich hineinbildenden Staat, wie Rußland, ist aber eine so abstracte Gleichmacherei nach dem Schnitt der modernen Verstandesschule ohne allen Erfolg, und die beabsichtigte Constitution civile du clergé ist die Ausgeburt eines sinkenden, aus Verbildung entartenden Staats, nicht aber einer an die Gesittung erst hinanrankenden Gesellschaft, welche keine Lust an eiteln Allgemeinheiten und Abstractionen findet, sondern das Besondere, Individuelle zum Ausgangs- und Zielpunkt ihres Handelns macht. Solche Generalisirungstendenzen reibt man einer Nation nicht über Nacht in's Fleisch und Bein ein, selbst wenn man ihr auch einen solchen faltenlosen Administrationsmantel überhängt.

Diese Vergewaltigung der katholischen Kirche ist aber mit der andern Politik der russischen Regierung geradezu im Widerspruch: sie will ihre Nation in die Kultur hineinforciren, und gebraucht dazu die Bedrückung der Kirche, welche durch die vorgeschrittene Civilisation geradezu verworfen wird, wie denn die von der Preußischen Regierung angeordnete, den Streit mit der Execution beginnende Abführung des Erzbischofs von Köln die allgemeine Stimmung gegen die preußische Regierung erregt hat.

Allein wie unpolitisch ist das Verfahren der russischen Regierung gegen die Kirche der neuangefallenen Provinzen, welchen man, um sie zu gewinnen, das gleichgiltige, selbst

als schädlich erkannte Gewohnte belassen muß, geschweige aber das Heiligste, die Religion rauben darf! Nichts fesselt ein neuangefallenes Land rascher und zäher an die es erwerbende Regierung, als die Gerechtigkeit.

Wie nöthig wäre aber die ungekränkte Erhaltung der katholischen Religion selbst für die Lebendigerhaltung der griechisch-russischen Kirche gewesen! Diese innerlich und äußerlich, dogmatisch, liturgisch und jurisdictionell erstorbene Kirche hätte an ihrem Gegenbilde, der katholischen, eine stete Erregung gefunden, eine Erregung, welche die Polizeirolle keiner Religion verleiht. Das Verfahren der russischen Regierung, welche um der leichtfertigsten Gründe wegen Cult um Cult tauscht, muß unabwendbar die Nation zum Indifferentismus, und da dieser nach der Ordnung der menschlichen Natur nicht bestehen kann, durch den Zweifel, welcher zwischen dem Stadium des anerzogenen Glaubens und dem des reflectirten in der Mitte liegt, zur Zerstörung der Religion führen, was um so rascher geschieht, da durch die Art der religiösen Bedrückung, wie sie in Rußland Statt findet, das rechtliche und sittliche Gefühl der Nation auf das Tiefste verletzt, bei der consequenten Durchsetzung des Systems aber nach und nach völlig corrumpirt wird. Diese Katastrophe muß um so rascher einschreiten, als der Servilismus der russischen Beamten bei dem bestehenden Centralisationssystem der ganzen Verwaltung des Reichs. Alles, was sie irren und fehlen, auf das Staatsoberhaupt zurückwälzt.

Diese systematische Pflanzung des religiösen Indifferentismus äzt sich aber vor Allem in die Gesinnung eines Volkes, welches, wie das russische, zur Zeit noch auf der Stufe des theokratisch patriarchalischen Staatslebens haftet. Ist diese Lebenswurzel krebsartig von der Gleichgiltigkeit im Glauben angefressen, so fault der ganze noch so reich geastete Stamm des schon äußerlich zu umfassenden und daher so schwer zusammenzuhaltenden Reiches nach. Nicht durch so schroffe Abbrüche leitet man große Nationen von einer Stufe der Gesittung zur andern. Dieses ist um so mehr der Fall bei der russischen Nation, wo auf dem zukunftschwellenden Thorax der breiten Volksmasse, wie eine erotische Blume, die höhere Gesellschaft, wie ein ungehöriges, durch Ausländerei verdorbenes, wohllüstiges Haupt schwankt. Die beiden Schichten der Bevölkerung, die höhere und niedere, auszugleichen, geistig zu verschmelzen durch sittlich religiöse Bildung, durch geistige

Tendenzen, materielle Interessen, ist die Aufgabe der russischen Regierung. Bietet diesem Riesenvolk nationale Riesenideale, lasset emporschlagen das Feuer seiner Brust in religiösem Eifer, im Schwung der Wissenschaft, gebt ihm welthistorische Arbeit, und verkrümelt nicht seine Kräfte in der Abgeschliffenheit des senilen Marasmus. Der religiöse Indifferentismus eignet nicht den Nationenjünglingen, sie wollen granitene Ueberzeugungen, er eignet Völkergreisen nach einem wüsten, lüderlichen Leben.

Welcher colossale Widerspruch zeigt sich aber durch diese Niederdrückung der katholischen Kirche in der höhern Staatsleitung des russischen Reichs! Seine Regierung gebärdet sich in allen großen Fragen der Zeit als den unerschrockenen, ungebeugten Paladin der Legitimität, der historischen Zustände, und bricht gegen die katholische Kirche ihres Reichs die heiligsten Staatsverträge! Nein das ist die sich prostituirende Coquetterie mit der Revolution. Wahrlich das ist der Weg nicht zu dem großen politischen Proselytismus der europäischen Welt, den die europäische Pentarchie mit ihren Enkomien des Griechenthums vorgespiegelt. Will die russische Regierung ihr kosmokratisches Ideal der Stiftung einer allumspannenden Slawenmonarchie durchführen, dann muß sie jedem slawischen Bruderstamm eigene Sitte und Religion, ruhige geographische und geistige Heimat belassen. Eine die Völker gewinnende Propaganda mag Rußland auf der eingeschlagenen Bahn nie erwarten.

Es gibt ein moralisches Weltgericht schon hienieden, dem keine Nation, sei sie auch noch so mächtig, keine Regierung, sei sie auch noch so stark, sich entziehen mag. Vor diesem Gericht liegt die vorliegende Schrift als Anklagacte. Die russische Regierung wird, muß sich vertheidigen: ein Contumacialurtheil wäre ein nationaler moralisch politischer Tod. Die Offenheit, die Naivetät der Vergewaltigung läßt auf die Selbstvertheidigung hoffen. Inzwischen gilt den Trägern dieser Gewalt, welche das moderne Martyrthum zeugt, und einen gewissen Respect, wenn auch nur den der Haut, erregt, wie den diminutiven büreaukratischen Spoliatoren, welche mit sich spreitzender Vornehmheit der religiösen Ausgeleertheit in andern Ländern die Kirche in chronisch-hektischer Schwäche ausziehen, das warnende Wort:

Discite justitiam moniti ac non temnere Divos!

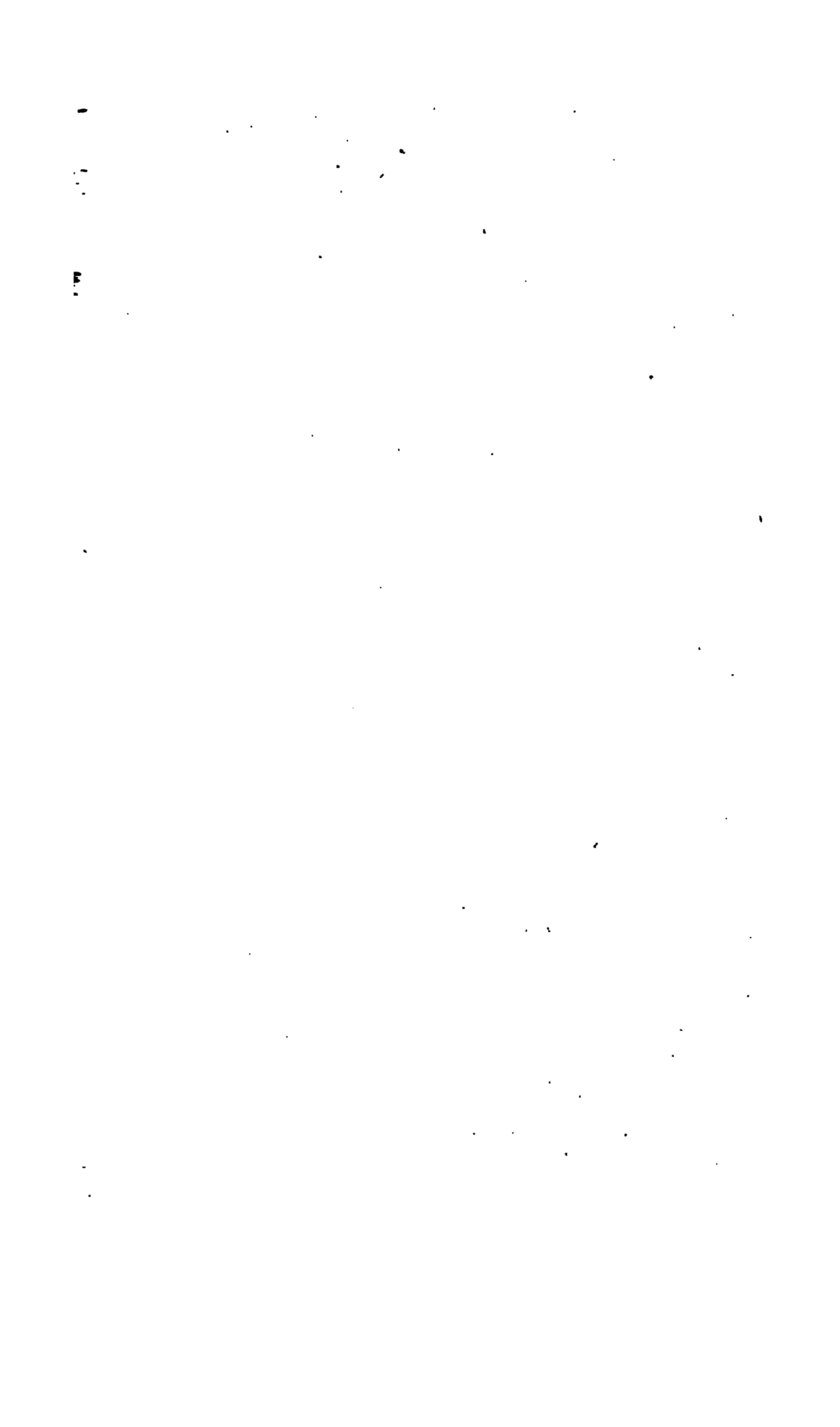
Inhalt des sechsten Bandes.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Recensionen und Anzeigen.

Seite






Stanford University Libraries
3 6105 008 418 431

